热依汗·卡德尔 著

《福乐智慧》与维吾尔文化

Kudatku Bilik and Uygur Culture

内蒙古人民出版社

责任编辑：黄爱民
封面设计：江河水

ISBN 7-204-07051-8

书号:ISBN 7-204-07051-8/C·124
定价:20.00 元

《福乐智慧》与维吾尔文化

热依汗·卡德尔　著

内蒙古人民出版社
2003·呼和浩特

图书在版编目（CIP）数据

《福乐智慧》与维吾尔文化/热依汗·卡德尔著．—呼和浩特：内蒙古人民出版社，2003．11

ISBN 7-204-07051-8

Ⅰ．福…　Ⅱ．热…　Ⅲ．长诗—文学研究
Ⅳ．Ⅰ207．22

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2003）第 097407 号

《福乐智慧》与维吾尔文化

热依汗·卡德尔　著

内蒙古人民出版社出版发行

（呼和浩特市新城西街 20 号）

北京铭成印刷有限公司印刷

开本：850×1168　1/32　印张：10　字数：230 千字

2003 年 11 月第 1 版　　2003 年 11 月第 1 次印刷

印数：1-2000 册

ISBN 7-204-07051-8/C·124　　定价：20.00 元

序 言

产生于回历462年（公元1069~1070年）的长篇诗著《福乐智慧》，是维吾尔喀喇汗朝时期的作品，全诗长达13000余行，用古代维吾尔语（回鹘语）写成。它虽成书很早，但是直到近代亚洲的考古学说和语言学兴起以后，才陆续发现它的手抄本。从19世纪以来，《福乐智慧》成为研究维吾尔文化历史及中亚突厥文化历史的重要资料，吸引了众多的中外研究者。对《福乐智慧》的研究已取得了很大的成绩，研究工作已逐渐趋于系统化、科学化。

《福乐智慧》兼收并蓄的文化学术风格，以及由此表现出的文化变异特征，引起了学者们对这部繁博宏富的著作多元文化风格的重视。但是，人们过多注意的是它所受的世界文化影响和中原文化影响，对维吾尔民族自身文化却缺乏系统的阐释，忽略了维吾尔民族自身文化对《福乐智慧》的产生所起的最重要最直接的影响作用。结果是，虽然将《福乐智慧》置于世界文化和中国文化的总进程之中，并从中认识到《福乐智慧》对世界文化和中国文化作出的巨大贡献，但却无意间淡漠了它所流溢着的强烈的维吾尔族文化意识，忽略了它的维吾尔族文化流变积淀的过程，使人感觉《福乐智慧》仿佛横空出世，仿佛是无根之树。

《福乐智慧》不是维吾尔文化史上突如其来的文化舶来品，而是维吾尔民族文化发展积淀的必然结果。任何民族的文化都植根于其民族文化的土壤，任何民族文化的成果都是其民族文化意识的映射。只有把《福乐智慧》放在维吾尔文化历史进程

中去考察，才可充分展示其在维吾尔文化历史发展上承前启后的重要价值，才能把握《福乐智慧》所表现的对民族文化希冀与探求的轨迹，并透过此去感悟作者对民族文化与民族生存的忧思。因为诗人优素甫．哈斯．哈吉甫呕心沥血著书立说，绝非仅仅向当权者设计治国之术，更是秉承先祖之志，完成自漠北回鹘汗国几百年来维吾尔知识分子孜孜以求的重构民族文化大业、实现强盛民族的宏伟理想。

《福乐智慧》的出现不是偶然的文化现象，而是维吾尔文化发展的必然结果，是许多代维吾尔知识分子为之奋斗的文化硕果。它在整体的文化氛围上，集中而具体地体现了维吾尔文化学术思想，因而确立了其在维吾尔文化史上不可撼动的地位。

维吾尔青年女学者热依汗·卡德尔同志多年致力于《福乐智慧》的研究，并多次到国外与国外的学者进行广泛的学术交流，对《福乐智慧》与维吾尔文化的渊源关系进行了富有价值的探讨，她的这部专著，正是她的研究成果的体现。我相信，这不仅是一个有益的尝试。更会对《福乐智慧》的研究起到一个很好的借鉴和推动的作用。

维吾尔作为中华民族大家庭的一个成员，在历史上为中华文明作出了自己卓越贡献。深入探讨和研究维吾尔文化，不仅可以增强维吾尔作为中华民族一分子的成就感和自豪感，更使中华文明的多样性和丰富性得到充分体现。

铁木尔·达瓦买提

2003.11.10

目　　录

第一章

发现《福乐智慧》

谁唤醒了沉睡中的《福乐智慧》

当成吉思汗的子孙分崩离析各自称王，逐渐丧失蒙古帝国昔日辉煌的时候，帖木尔家族乘机在中亚河中地区割据一方，建立了帖木尔帝国。帖木尔（1336～1405年）的父亲是察合台汗国的封臣，随着察合台统治家族的衰落，帖木尔在14世纪60年代建立了一支庞大的军队，并最终控制了察合台汗国。他死后，他的第四子沙哈鲁即位。① 令人畏惧的帖木尔的这位儿子尽管性情温和，却是英明的统治者和勇敢的战士，他仁慈、谦虚，热爱波斯文学，极力使自己成为诗人、艺术家的保护者。在他统治时期（1407～1447），他将帖木尔帝国的首都从河中地区的撒马尔罕迁到呼罗珊地区的阿富汗赫拉特城，这里是波斯人和突厥人角逐的地带。沙哈鲁将赫拉特作为都城，有他的考虑，既可以在这里汇集波斯人、突厥人不同的文化，增进他们之间相互了解，减少因彼此的冲突而可能给帖木尔帝

① 加文·汉布里主编《中亚史纲要》，商务印书馆，1994年，第204页。

国带来的麻烦；也可以通过利用这些民族的矛盾，达到巧妙控制他们的目的。沙哈鲁这种一箭双雕的计谋，在客观上刺激了这一地区文化的繁荣，许多诗人和艺术家纷纷涌到赫拉特，希望在沙哈鲁的庇护下，施展自己的艺术才华，赫拉特城也因此成为“帖木尔文艺复兴最灿烂的中心”之一。①

特别是维吾尔人，因为历史和文化上的关系，而成为察合台汗国和帖木尔王朝时期最为活跃的民族。俄国学者巴托尔德（B. B. Baptold）在谈到 14 ~ 15 世纪中亚政治情况时曾指出：“在文明的人们中，穆斯林（尤其是塔吉克人）和维吾尔人，不仅在本族，而且在所在的国家管理国家大事方面，都起着重要的作用，因为他们在当地的王公贵族中具有很大的影响。”②

成吉思汗的第十三代后裔阿布尔哈兹·阿拉布莎·穆罕默德·巴哈杜尔汗（Abulghazi Arabshahh Muhammad Bahadurhan）也曾说：“成吉思汗及后裔所统治的河中地，呼罗珊，甚至伊拉克等地掌玺、尚书、财政官员，几乎都是维吾尔人。”③

美国学者卡特（Kathe）也说道：“在成吉思汗诸孙的统治下，波斯王国和在美索不达米亚的会计和重官都是畏吾儿（维吾尔）人。”④

由于维吾尔人的重要作用，在察合台汗国时期形成了以维吾尔语为基础，部分吸收波斯和阿拉伯词汇的察合台语，并将这种语言定为官方语言，通行中亚。甚至到了帖木尔王朝时期，察合台语依然保持着官方语言的地位。维吾尔文人利用语

---

① 〔法〕勒内·格鲁塞《草原帝国》，商务印书馆，1999 年，第 572 页。

② 〔俄〕巴托尔德《七河史略》，汉文转引自海热提江·乌斯曼《维吾尔古典文学研究》，新疆大学出版社，1999 年，第 145 页。

③ 阿布尔噶哈《突厥世系》，汉文转引自海热提江·乌斯曼《维吾尔古典文学研究》，新疆大学出版社，1999 年，第 146 页。

④ 〔美〕卡特《中国印刷术的发明和它的西传》，商务印书馆，1957 年，第 127 页。

言上的优势，在察合台汗国和帖木尔王朝时期，始终扮演着重要角色，涌现了一大批享誉中亚的著名作家和诗人。像花拉子弥、拉勃胡兹、加尼别克、鲁提菲、赛卡克、阿塔依、尕达依、纳瓦依，他们的创作不仅对后世维吾尔文学产生了重大影响，也对中亚其他突厥语民族的文学发展产生了重大影响。特别是鲁提菲和纳瓦依，他们一扫当时文坛崇尚使用波斯语进行创作的风气，极力主张并身体力行运用察合台语（维吾尔语）进行创作，使维吾尔文化不仅得到了广泛推广，也极大地提升了维吾尔文化在赫拉特的地位。

在这样一种大的文化背景下，大约在1439年之前，有一个叫哈桑·喀拉·沙依勒·谢米斯的诗人，在赫拉特城获得了一部诗稿。从书中他知道这部诗稿是昔日喀喇汗王朝维吾尔人优素甫·哈斯·哈吉甫用回鹘语创作，完成于1069年左右，距他发现的时间已经有370年的历史。

维吾尔人在中亚不是默默无闻的民族，他们曾经在喀喇汗王朝时期创造过辉煌。

喀喇汗王朝是维吾尔人840年左右从蒙古草原西迁中亚后建立的，维吾尔人希望在中亚这块土地上重振昔日漠北回纥（回鹘）汗国时期的雄风。为了增强民族凝聚力，维吾尔人在公元960年左右将伊斯兰教定为国教，成为历史上第一个信仰伊斯兰教的突厥语民族的国家。他们在公元999年10月攻进了阿姆河以南波斯人建立的萨曼王朝的首都布哈拉城，囚禁了萨曼王朝的国王马立克，彻底结束了波斯人控制中亚的历史。

维吾尔人以新的征服者身份君临中亚，但他们不是愚昧残暴的统治者，他们给中亚注入了新的活力。“回鹘（维吾尔译音），一个强大的突厥系民族，不仅善于战争，也善于同周边

民族和睦相处。"[1]这个深受中国中原文化影响的生机勃勃的民族，决心将中亚建成维吾尔人的乐园，并将它重新与中国联系在一起。喀喇汗王朝的可汗，在自己的封号上常常冠以"桃花石"（中国）称号，把自己视为中国和东方之王。

喀喇汗王朝的统治者清醒地意识到，获得在中亚的稳固统治，仅靠武力征服是无法长久的，必须扩大文化上和政治上的影响，利用文化的变革和政治的革新，改变突厥族人在中亚的地位。自从突厥汗国从中亚失势以来，突厥语民族在中亚一直处于被奴役的地位。他们被迫充当波斯人和阿拉伯人的奴隶雇佣军，成为波斯人和阿拉伯人政治争斗中的牺牲品。

因此，这支被认为是突厥语民族中最具文化活力的民族，开始掀起一股中亚突厥化的文化狂飙。各地的学者在可汗崇尚知识和优待学人的政策感召下，纷纷涌到王朝的都城喀什噶尔，在那里潜心学问。经过努力，喀喇汗王朝不仅成功地削弱了波斯文化在中亚的影响力，使中亚完成了突厥化的转变，并且培育出崭新的灿烂的维吾尔文明。

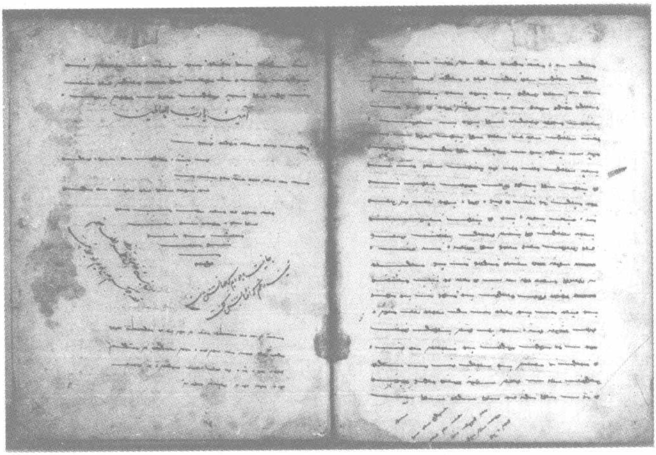
当喀喇汗王朝幻想继续在中亚发挥作用的时候，1221 年，成吉思汗的蒙古军队破灭了他们的梦想。喀喇汗王朝覆灭了，蒙古人占据了中亚，波斯文化由于受到蒙古人的喜爱而卷土重来。维吾尔人在此期间创作的许多标志文化成就的著作突然间从人们的视野中消失了，而且好像寻无踪迹。

现在，谢米斯似乎摸到了沉睡了几百年的喀喇汗王朝中期维吾尔人的文化脉搏。谢米斯通晓当时喀喇汗王朝使用的官方语言和文字，这种语言和文字就是回鹘语和回鹘文。回鹘语就是古代维吾尔语，回鹘文就是古代维吾尔人使用粟特字母拼写

① 〔德〕勒柯克《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社，1999 年，第 6 页。

维吾尔语的文字，它们的得名，是因为创制和使用这种文字的维吾尔族名被当时的汉文音译作“回鹘”。

获得这份手稿，一定让谢米斯兴奋不已。这是一部充满维吾尔人文化意识、希腊政治哲学、阿拉伯伊斯兰精神和中国伦理智慧的书稿，是关于如何治理国家和如何发展文化的治国方略，其冷静与沉稳，睿智与精辟，也一定令他激动和亢奋。他决定将手稿的阿拉伯文重新转写为回鹘文，恢复原著的本来面貌，以增强突厥语民族在赫拉特城的自信和威望。他做到了这一点。他在1439年完成了转写工作，他使这部已经被人遗忘多年的书稿重见天日。



回鹘文《福乐智慧》手抄本（奥地利维也纳皇家图书馆提供）

谢米斯的这个抄本，在1474年，被一个叫法纳里·奥格里·卡迪·阿里——据说是学者的人从土耳其的托卡特城带到伊斯

坦布尔，这说明抄本受到了突厥族人的重视，已经从赫拉特城流传到了托卡特城。阿里把它卖给了据说是当时奥斯曼帝国的一位文职官员阿卜杜勒·热扎克·巴赫希。

在土耳其奥斯曼帝国时期的国家机构中，为了保持与其他突厥领土之间的联系而设置了通讯联络处，负责处理各种特别文书并搜集各种情报。很多文书和情报都是用回鹘文起草的。在联络处任职的文书官员被称为“巴赫希”，据说他们的博学程度比那些学者还高。

据土耳其著名语言学家 R. R. 阿拉特考证，受赠《福乐智慧》回鹘文手抄本的阿卜杜勒·热扎克就是在奥斯曼帝国法蒂赫苏勒坦·穆罕默德时代派驻伊斯坦布尔的书记官。阿卜杜勒·热扎克所处这种位置是最有可能接受有关反映维吾尔人文化情况资料的。特别是被认为是整个突厥民族文化成就中最突出、最成熟的这部作品，对奥斯曼帝国的意义极为重要，作为书记官的阿卜杜勒·热扎克是不会轻易放过的。据说，当时的奥斯曼帝国对于搜集有关回鹘文文献和阿拉伯文文献的工作非常重视，当时还有一批回鹘文和阿拉伯文文集藏于该地的阿雅索菲亚图书馆，包括维吾尔人用回鹘文创作的另一部劝谕诗《真理的入门》。①

至于阿卜杜勒·热扎克的确切身份，目前还没有详实的资料，无法对以上的推测进行判断。总之，这个阿卜杜勒·热扎克一定是精通回鹘文的，也一定对回鹘的历史与文化有浓厚的兴趣，否则，不会有人付出那么大的心血抄写《福乐智慧》，并千里迢迢地送到他那里。阿里决定把抄本卖给阿卜杜勒·热扎克，一定是相信他有能力鉴赏，并保证抄本能够获得必要的

① 〔土耳其〕R. R. 阿拉特《〈福乐智慧〉土耳其文译本导言》，参见新疆人民出版社，1991 年《福乐智慧研究译文选》。

重视和妥善的保管。

但令人不解的是，有关这部书稿的音讯，到此戛然而止。我们不知道阿卜杜勒·热扎克是否将它转交给奥斯曼帝国的有关部门，也不知道在奥斯曼帝国是否有人负责研究这部书稿。特别是在奥斯曼帝国将视线转移扩展到欧洲，希望追寻东罗马帝国向东进占安纳托利亚的旧路，溯源而上征服希腊等国的时候，土耳其人应该特别看重这部充满希腊智慧的治国方略。因为这不仅可以使土耳其人熟悉希腊智慧，在征服以希腊文化为根基的欧洲地区时，做到知己知彼，以其人之道，还治其人之身；还可以熟悉并掌握突厥语民族的文化如何与希腊文化相交融的思路和途径。

但是，看来这部书稿没有受到土耳其奥斯曼帝国官方应有的重视。也许他们认为这种纸上谈兵的东西于现实没有多大用处，否则，产生这部手稿的喀喇汗王朝怎么会被蒙古人打败而俯首称臣呢？不管怎么说，书稿进入了土耳其，然后便如石沉大海，莫知踪影了。

岁月真是无情，一晃又过去了300多年。那部手稿依然不知被尘封在何处。

谁能想到，这部手稿的再度复出，竟与拿破仑征服东方的计划联系起来。

拿破仑一直幻想拥有亚历山大大帝的荣耀，他不甘心只是站在欧洲的土地上，他的眼睛一直紧盯着辽阔而神秘的东方。他在1798年，率领328艘战舰，38000名军人，从法国土伦出发，气势汹汹地直奔埃及。他的军队没有辜负他的希望，很快便将埃及制服。

拿破仑住进了开罗，但这并不是拿破仑的终极目标，他的野心是还要拥有印度。当时的印度处在英国的控制之中，击败

英国，拥有印度，那才是拿破仑梦寐以求的。但他意识到，要探寻遥远的印度，总是不得不首先穿越伊斯兰的领地。因此，了解埃及和伊斯兰世界，寻求与伊斯兰文化的调和，是法国人在东方获得稳固地位的基础。

拿破仑早就对东方历史和文化情有独钟，所以，出征埃及时，他挑选了数十位“饱学之士”随军出征，他想通过他们的研究，获得一个清晰的东方概念。他坚持认为，只有了解了东方，在东方才不会迷失方向，才能将东方控制在股掌之中。这些学者在埃及发现了用埃及和希腊两种语言的三种文字体系——象形文字、通俗文字（埃及象形文字的草写体）和希腊文字——雕刻而成的“罗赛塔碑”。由于有希腊文做参照，得以解读那些尘封了2000多年的古代埃及文字，终于找到了揭开古代埃及文明的钥匙。其后法国各类科学家如痴如醉地扑在尼罗河肥沃的土地上，四处寻觅古代遗迹和文物，他们的发现，使埃及古代文明重见天日。法国人的意外收获，刺激和鼓舞了欧洲其他国家，英国、德国、奥地利等国家的学者也更加积极地加入到东方文化的考古和研究中来，研究领域不断扩大，形成了一股声势浩大的东方学研究热潮。

东方所以受到欧洲人重视，是因为东方不仅与欧洲相毗邻，它也是欧洲最强大、最富裕、最古老的殖民地，是欧洲文明和语言之源，是欧洲文化的竞争者，是欧洲最深奥、最常出现的他者形象之一。但是，东方学获得如此重要的地位，并不在于它的文化属性。实际上，东方学在当时的立足点是想通过对有关东方的陈述，对有关东方的观点进行权威裁断，以获得对东方进行殖民统治的经验和知识。简言之，将东方学视为西方用以控制、重建和君临东方的一种方式。所以，东方学才以其独特的历史和现实作用而受到空前的重视。欧洲的主要国

家，纷纷建立起自己的研究体系，希望通过自己的研究，获得更多的有关东方的知识，以帮助自己的国家制定更好的控制东方和参与东方事物的政策。①

当时，奥地利处在英国和法国两个强大势力的夹缝之中，昔日奥匈帝国的威风已经荡然无存。但是，奥地利依然不肯屈从法国和英国，不甘心从东方事物中拔出脚来。他们也仿效英国和德国，在自己驻东方各国的大使馆中安插东方学家。当时派驻土耳其伊斯坦布尔大使馆担任翻译兼外交顾问的哈默尔-普尔戈什塔里，扮演的就是这种角色。

一天，哈默尔—普尔戈什塔里来到伊斯坦布尔一家经营古旧图书的书店，他知道，许多极具历史价值的古籍，在当地人的眼中毫无意义，因此被遗忘在阴暗的角落。他总是利用一切可利用的机会钻进那里旧书商的古书堆里，渴望发现奇迹。这天，他终于发现了一本用他所不太熟悉的文字抄写的长篇诗作，但根据他语言学方面的天赋，他知道这是突厥系某个民族的遗物。手稿已经陈旧，许多页面破损，而且看来遗失了部分内容。但他仍然大喜过望。他意识到这部诗作将有不同凡响的学术价值。因为在此之前，有关突厥语民族是否存在过突厥语书面著作的疑问，一直困扰着东方学家。他丝毫没有犹豫，慷慨解囊将它从书商那里买下来带回了奥地利。他意外获得的这份手稿，正是1439年谢米斯用回鹘文手抄而成，后来被阿里卖给阿卜杜勒·热扎克的那部11世纪维吾尔族哲人优素甫·哈斯·哈吉甫创作的哲理长诗。至于这部手稿如何散落到旧书商的手中，解开这个谜底看来是不可能的了。庆幸的是，这部手稿终于被从沉睡中唤醒，在抖去身上的经年尘埃后，使世界得

① 爱德华·W. 萨义德《东方学》，商务印书馆，1999年，第1~6页。

以有机会窥见维吾尔人古代文化焕发的迷人风采。这部手抄本，以后被称为维也纳本，并被冠以《福乐智慧》的书名。①

无独有偶，1896 年，埃及开罗王家图书馆馆长，德国东方学家穆里提兹在清理图书馆时，从清点过的被弃置在地下室的散落书籍和堆积的书页中，发现了被工作人员当作无用之物准备处理的阿拉伯文抄本《福乐智慧》。这一发现，为研究者提供了一个不可多得的对照回鹘文本的机会，并由此带动了重新解读失传的回鹘文字的划时代性的研究。

这部被称为埃及本的《福乐智慧》阿拉伯文抄本，字迹工整，抄本的某些章节甚至是用金水写成。可以想见，抄写者是怀着怎样的崇敬之情来从事这项工作的。②

到了 1913 年，在乌兹别克的费尔干纳（纳曼干），阿赫迈德·则基·维利迪在穆罕迈德霍加·阿尚·拉莱里什的私人藏书室里又发现了一部用阿拉伯文抄写的《福乐智慧》。看来主人对这部巨著缺乏了解，据发现者说，发现时抄本书页散乱，后来才收订在一起。③

被称之为费尔干纳本的这部抄本的发现，令《福乐智慧》的研究者欣喜若狂。因为，这部抄本不仅比以前发现的两部抄本年代古老，而且可以作为参照，补足前两部遗失的部分。现在它被珍藏在乌兹别克科学院东方学研究所。

三部抄本是现在已知的仅存硕果，又几乎都是在不经意间被发现的。它们同时向世人昭示，11 世纪曾辉煌一时的维吾

---

① 有关哈默尔-普尔戈什塔里的生平介绍本作者译自维也纳国家图书馆手迹珍藏馆中大事记：《Wurzbach Biographisches Lexikon》第七册，第 267 ~ 289 页。这书是专门记载对国家图书馆有贡献的知名学者及捐献者的功名簿。

② 〔土耳其〕R. R. 阿拉特《〈福乐智慧〉土耳其文译本导言》，参见新疆人民出版社，1991 年《福乐智慧研究译文选》。

③ 同上

尔人政权喀喇汗王朝，有一位影响深远的哲人优素甫·哈斯·哈吉甫，他写了一部充满哲理的著作《福乐智慧》，充分显示了古代维吾尔人在文化上的精细与成熟。

哈默尔－普尔戈什塔里偶然的发现，不仅使《福乐智慧》重见天日，并在其后引发了一股《福乐智慧》研究的热潮，最终在世界范围内形成了一门新的学科—《福乐智慧》学。

哈默尔－普尔戈什塔里



哈默尔-普尔戈什塔里肖像
（奥地利东方学会提供）

约瑟夫·弗赖歇尔·冯·哈默尔－普尔戈什塔里（Josep Freiherr von Hammer－Purgstall），1774年6月9日出生于奥地利的格拉茨市。在格拉茨读完小学后，1787年来到维也纳，进

入一所由贵族芭芭拉基金会资助的男子学校学习。这是由当时奥匈帝国学术部属下的东方学学术机构（现为奥地利外交部属下的学术部）的培训学校，专门为奥地利培养外交人才。到这里来受训的青年一般都在 14 ~ 15 岁，先决条件必须是有语言天赋的才子。哈默尔 – 普尔戈什塔里在这里度过了九年的学习生涯。由于他天资聪颖，勤奋好学，熟练掌握了土耳其语、波斯语和阿拉伯语，以优异的成绩毕业。毕业后被他的老师奥地利著名的历史学家 Johannes von Mueller 留在身边做助手，从此开始了他的东方学研究生涯。

东方学是当时欧洲的一门显学，几乎吸引了所有人类学家、社会学家和历史学家的注意。而且，他们的热情和他们所取得的成就，也感染了众多作家，将表现东方情调作为一种时尚而为作品增色。由于当时政治的需要，东方学家同时还承担着为国家提供东方各国文化情报的使命。许多东方学家被派到外交部工作，或直接派到驻外大使馆。

哈默尔 – 普尔戈什塔里被调到奥地利外交部，并很快被派到土耳其伊斯坦布尔，在那里担任奥地利大使的翻译官。他也扮演着双重身份。一方面，他将对东方的历史与文化的研究作为自己毕生的事业；另一方面，他作为奥地利的外交官，也为奥地利染指东方事物提供政治和文化上的帮助。他很好地将二者结合起来。

1799 年春天，他作为当时奥地利派驻土耳其伊斯坦布尔大使 Freherrn von Thugut 男爵的陪同一起前往土耳其工作，他的身份是高级翻译官和外交顾问。他在那时已经是一位较有名气的通晓波斯、阿拉伯、土耳其等东方语言、历史文化的东方学家，在伊斯坦布尔工作期间，他出色的外交能力也赢得了奥地利皇家和其他国家对他的高度信任。他曾以政治协调员的身

份，受土耳其大臣与法国最高军事机构之托，前往埃及及地中海国家处理政务。

他很好地利用了这次机会。因为当时拿破仑对埃及的古代文化表现出浓厚的兴趣，组织了众多的东方学家进入埃及，贪婪地搜寻和挖掘一切古代埃及的历史文物，并对此进行深入的研究。法国学者的机会使所有的东方学家都感到羡慕。哈默尔-普尔戈什塔里不愿失去这次机会，他利用工作之便，在埃及境内做了一次长途旅行。通过在埃及的旅行，他了解并收集到许多中世纪时期在埃及充当雇用军的突厥士兵与家人的书信往来情况。这些资料无疑对他后来的研究起到了及其重要的参考作用。

1802 年，哈默尔-普尔戈什塔里再次回到伊斯坦布尔，担任新任大使的秘书官，直到 1806 年返回维也纳。在这期间，他一直把搜集土耳其、波斯、阿拉伯的历史文化资料作为一项重要工作，为他以后的研究作资料准备。《福乐智慧》回鹘文手抄本大概就是在这期间搜集到的。遗憾的是他可能不熟悉回鹘文，未能把《福乐智慧》作为他的研究项目，在他的研究成果中，我们没有发现与《福乐智慧》有关的说明。但他并没有忘记这部著作，他一直将他的发现作为秘密，他似乎是在寻找合适的人选，以便在适当的时机将他的发现公诸于众。大约 1823 年左右，他终于把这部手稿转交给法国著名的东方学家阿贝尔·雷米萨（M. Abel-Remusat，1788～1832），请他设法解读。

哈默尔-普尔戈什塔里一直对东方学研究情有独钟，并希望奥地利在东方学研究领域占有重要的地位。所以，1806 年他回到维也纳后，就开始积极筹备专门研究东方文化与历史的学术刊物《东方文物》（Fundgruben des Orients）。在他的努力


FUNDGRUBEN

DES

ORIENTS

BEARBEITET

DURCH EINE

GESELLSCHAFT VON LIEBHABERN.

Sag: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident;
Er leitet, wen er will, den wahren Pfad.

WIEN, 1809.

GEDRUCKT BEY ANTON SCHMID, K. K. PRIVIL. BUCHDRUCKER.

《东方文物》

下，终于在1809年1月6日出版了该刊的创刊号。这个杂志在东方学研究领域具有开创性的地位。研究东方学史的美国史学家爱德华·W. 萨义德在他的著名著作《东方学》中这样评述这一事件："从《东方文物》（Fundgruben des Orients）（1809年）开始，东方学研究的刊物不仅在传播的知识量上成倍增加，而且在数量上也成倍增长。"① 杂志创刊号上发表了哈默尔－普尔戈什塔里的论文《伊斯兰教前300年的历史》，这篇论文在巴黎学术界赢得了很高的赞誉，并且受到了拿破仑的赞赏和奖励。

1811年他终于在仕途上成功地登上了宫廷翻译官、宫廷枢秘官的重要位置。为此，他赢得了更多的时间和经费来研究

① 〔美〕爱德华·W. 萨义德《东方学》，三联书店，1999年，第54页。

东方文化和历史。1815 年他的著作《关于奥斯曼帝国的宪法》一书出版。

由于他研究东方学成绩显著，为此获得国内外的奖赏和赞誉也颇多，当时的沙皇、丹麦等国王授予他很高的荣誉和奖赏，奥地利皇家授予了他男爵的皇族称号。从此他经常出入于贵族阶层组织的文化艺术沙龙，结识了不少知名人士，并与德国著名诗人歌德（J. W. von Goethe 1749 ~ 1832）结下了深厚的友情。

他利用与拿破仑的关系，以预备大使的身份，为奥、法两国关系进一步缓和作着积极的努力。然而，奥地利与法国多年的积怨难消，1816 年奥法战争再次爆发，皇室人员纷纷逃离维也纳，但他没有走。就在维也纳陷于战乱之时，法国人乘机将维也纳皇家图书馆中 500 多件有关东方学方面的古籍文献资料劫走，并运回巴黎。战后，哈默尔 – 普尔戈什塔里利用他娴熟的外交技巧，将那些被劫走的古籍中的 300 件追了回来，为奥地利东方学研究挽回了重大损失。

从 1835 开始，哈默尔 – 普尔戈什塔里就开始向奥地利当局建议建立国家级的科学院，以汇聚奥地利各方的研究力量，对各门科学展开更深入和更系统的研究工作。他到处游说，力陈这样的专业研究机构对奥地利的重要性。经过 12 年艰苦的的努力，1847 年 5 月 14 日帝国科学院终于成立了，他当选为第一任主席。在帝国科学院成立时，他出版了自己苦心撰写的回忆录，作为向该机构的献礼。在回忆录里他详细描述了自己从事东方学研究工作的苦与乐。

哈默尔 – 普尔戈什塔里一生著述颇丰，代表作品有《关于奥斯曼帝国的宪法》（1815）、10 卷本《奥斯曼帝国史》（1825 ~ 1835）、4 卷本《奥斯曼诗歌艺术史》（1836 ~ 1838）、《波斯



奥地利皇家科学院
（热依汗·卡德尔摄）

历史上的蒙古人》（1842）、7 卷本《阿拉伯文学史》（1850～1856）和论文《伊斯兰教前 300 年的历史》（1809）、《关于哈里发内务部》（1835）。他还翻译了大量的东方文学作品。他是第一位将阿拉伯的《一千零一夜》译成德文的翻译家。他还翻译了流行于中亚、波斯、阿拉伯地区的著名爱情长篇叙事诗《西琳》。他甚至被诗中主人公坚贞不屈的爱情所感动，创作了一首同名诗《西琳》以表达他的赞美之情。他同时整理出版了土耳其文长诗《鲜花与夜莺》，并受波斯国王之邀，将自己的著作《奥斯曼帝国史》翻译成波斯文献给波斯国王。为此他获得了波斯国王授予他的“太阳狮团”勋章。

哈默尔－普尔戈什塔里是一位不知疲倦的学者，直至生命终结的前期，依然顽强地为东方学的研究呕心沥血。由于他对奥地利的外交事业，对东方学研究所作出的卓越贡献，奥地利皇家又授予他“世袭骑士”高级勋章。1854 年奥地利帝国科

学院专门为他举行了一次特殊的庆典活动，人们怀着崇敬和感激的心情，对他为建立科学院付出的艰辛以及所取得的成就表示最衷心的感谢和祝贺。



哈默尔-普尔戈什塔里的墓
墓地按穆斯林风格修建（热依汗·卡德尔摄）

1856 年 11 月 23 日，哈默尔－普尔戈什塔里在维也纳逝世。为了纪念他，科学院的大厅里，至今竖立着他的塑像。1958 年以哈莫尔－普尔戈什塔里的名字命名的“东方协会—哈默尔－普尔戈什塔里”成立，它的宗旨是为奥地利专门从事东方学研究的本国学者提供便利条件。同时，也为那些来自东方的学者、留学生提供学术交流和学习语言的场所。

两位法国东方学家

或许不懂回鹘文，哈默尔－普尔戈什塔里未能把《福乐智

慧》作为他的研究项目，在他的研究成果中，我们没有发现与《福乐智慧》有关的论述。在他的自传中有一处提到，他曾经在伊斯坦布尔一个书商那里买到一份有价值的手稿，可能是指这部手抄本，但连一点说明都没有。

他一直致力于土耳其奥斯曼帝国的研究，在他的著作中，有关奥斯曼帝国的内容占了很大的比重，这使他对整个突厥语民族的文化抱有浓厚的兴趣。因此，他并没有忘记突厥语民族维吾尔人创作的《福乐智慧》这部手稿。然而，不知什么原因，他是在搁置了大约15年后，在1823年才把这部手稿转交给法国著名的东方学家阿贝尔·雷米萨，向他通报了他的收获，并请他设法解读。

确实，哈默尔－普尔戈什塔里将《福乐智慧》手稿交给雷米萨的时间不会晚于1823年10月。因为当年10月4日，雷米萨在写给哈默尔－普尔戈什塔里的信中，明确告知他已经收到他寄给他的手稿，并开始着手研究。雷米萨在信中说："您寄给我的那本回鹘文手稿，非常重要。希望不久能寄还给您，并附上一篇令人满意的解说。现卓别尔和我一起在查阅这份手稿，我们两人中，一个能读语言，一个能识笔迹。我们已经认出著作的真正书名、写作时代和地点，以及基本的内容。我们两人将起草一份简介，到明年一月连同这本手稿一起寄给您。"① 可以肯定，他在这里提到的手稿就是《福乐智慧》。

而在此之前，同年2月1日他写给哈默尔－普尔戈什塔里的信中尚未提及这部手稿，当时他们所谈论的是一部突厥语星象术手稿。那么，可以认定，哈默尔－普尔戈什塔里是在

① 这里引用的法文信件是哈默－普尔戈什塔里从法国学者阿·雷米萨处收到的回信，是由本书作者在哈默－普尔戈什塔里的私人图书馆中索取到的。由中国社会科学院外国文学研究所研究员罗新璋先生翻译。

1823年2月至10月之间，将《福乐智慧》寄给了雷米萨。雷米萨接受这部手稿的时间因此也就得到了确定。

何以肯定这部回鹘文手稿就是《福乐智慧》呢？证明这一认定的是这封信中提到的卓别尔。卓别尔于1825年在《亚洲杂志》第6期上首次发布了有关《福乐智慧》的报告，他在报告中说："与本报告有关的手稿，是两年前由著名的东方学者哈默尔从维也纳寄给我的一位同行的，这位同行近年致力于语言历史和鞑靼语写法的研究，其研究成果对探明这一广泛而有趣的科目很有启发意义。"从卓别尔所说的两年前推算，正好是1823年，也就是雷米萨收到哈默尔－普尔戈什塔里寄给他那份回鹘文手稿的时间。

雷米萨是法国著名的东方学家，精通阿拉伯语、波斯语、土耳其语和汉语，1814年成为法兰西公立学校第一位中文教授，著有《中国语言与文学概要》（1811）、《中文语法基础》（1822），为法国的汉学研究开创者之一，并于1822年创建法国亚洲学会。法国亚洲学会在世界东方学领域成就卓著，几乎垄断了19世纪前50年整个东方学的成就。

法国在东方学上的地位与拿破仑对东方的欲望有着密切的关系。拿破仑认为，获得东方的知识，在东方才不会迷失方向，才可以将东方控制在股掌之中。所以，他在1793年3月30日就发布政令：在国立图书馆设立公立学校以教授阿拉伯语、土耳其语和波斯语。雷米萨就是这个学校的教授。他不仅精通多种语言，还精通突厥历史。他在有关发现于鄂尔浑河流域和叶尼赛河流域的鲁尼文碑文究系哪个民族的争论中，提出了准确的推断，他认为此种酷似鲁尼文的未知铭文位于突厥人古代聚居地。他的这一见解纠正了推测那些碑文可能是东哥特

人的遗产的错误。①

哈默尔－普尔戈什塔里对雷米萨敏锐的头脑、严谨的治学态度和丰富的历史知识极为钦佩，他把用回鹘文抄成的《福乐智慧》手稿交给他，希望由他来完成对手稿的解读，但雷米萨谦称对突厥民族的语言不是特别精通。关于这点，他在1823年2月1日给哈默尔－普尔戈什塔里的信中已经表明。当时哈默尔－普尔戈什塔里交给他一份突厥语手稿请他解读，他在信中说“我已在研读您的手稿，这次比第一眼看时更觉有意思。据我所能判断的，内容是关于星象术的。由于不太懂突厥语，想到与卓别尔先生合作。我们两人中，一个能读语言，一个能识笔迹。我们两人计划写一篇较长的说明，希望这一说明在东方矿藏里能占有一席之地”。这也许是雷米萨的谦辞。不难推断，解读回鹘文，不仅需要懂突厥语，还需要熟悉粟特文。我们知道，回鹘文是使用粟特字母拼写的文字，如果不懂粟特文，解读回鹘文将会困难重重。也许他的弱点不是不懂突厥语，而是不长于识别回鹘文的手写体。所以想到与卓别尔合作。这次因为同样的原因，他不得不再次向卓别尔提出合作的要求。

卓别尔·阿麦德（Jaubert Amedee 1779～1847）也是法国东方学家，其实他与哈默尔－普尔戈什塔里关系很熟。哈默尔－普尔戈什塔里在他的自传中提到卓别尔，并说他们之间通过五封信。我在奥地利期间，颇费周折地从鲁道夫·格拉斯穆格（Rudolf·Grasmug）先生那里获得了卓别尔写给哈默尔－普尔戈什塔里信的复印件，这位和蔼的老先生现在负责管理哈默尔－普尔戈什塔里的私人档案。

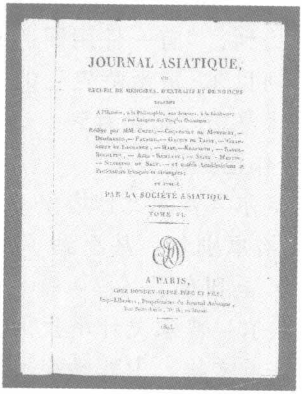
① 参考牛如极《维吾尔古代文字与古代文献导论》，新疆人民出版社，1997年。

写信的时间是从1813年到1840年之间，用法文书写，及其潦草，而且使用的又是将近200年前的语言习惯，以致帮助我翻译的罗新章先生很费了一番辛苦，但主要的内容还是翻译出来了。从信中可以看到，在这期间卓别尔还到维也纳拜访过哈默尔-普尔戈什塔里，并受到热情的接待。而且从信中也可以看出，哈默尔-普尔戈什塔里是知道卓别尔对回鹘文手稿具备识读能力的。因为每次他将回鹘手稿交给雷米萨后，雷米萨都会委托卓别尔帮助解读。早在1814年，卓别尔在写给哈默尔-普尔戈什塔里的信中就提到，“有一件用回鹘文书写的突厥手稿很有意思，是您转给阿贝尔·雷米萨先生的，这位学者委托于我。有一说明，不久将寄您。您会看到，这是很奇怪的文件。”证明他与雷米萨的合作已经很久了。

但不知道什么原因，哈默尔-普尔戈什塔里一直没有直接把有关回鹘文的手稿文献交给卓别尔。甚至到了1825年，卓别尔已经在法国《亚洲杂志》上刊布了《福乐智慧》的报告以后，3月1日，他在写给哈默尔-普尔戈什塔里的信中，还带有抱怨地说：“从一二月《东方文物》中获悉突厥一回鹘文手稿，非常高兴。对此手稿曾作较长研究……不知握有此手稿的人是否同意出让或交换，开价多少？……我自己不富有，但好的抄本我不忍割舍。”显然对未能直接从哈默尔-普尔戈什塔里那里获得这一手稿的消息感到不快，所以提出设法购买的要求。

卓别尔是1825年在一二月份的《亚洲杂志》上与雷米萨联名发布有关《福乐智慧》这部长诗报告的。但可能是由卓别尔执笔。这里需要更正的是，以前许多人把卓别尔第一次刊布《福乐智慧》的时间误定为1823年，现在看来是错误的。我在奥地利皇家图书馆仔细查阅了《亚洲杂志》，发现了这个错误。

这个错误不仅有杂志为证，也有卓别尔给哈默尔－普尔戈什塔里的信为凭。1840 年 3 月 17 日，卓别尔在写给哈默尔－普尔戈什塔里的信中说：“男爵先生，想问一下，当年您交给阿贝尔·雷米萨的回鹘手稿目前的下落。我曾写过一篇简介，刊登在 1825 年一二月份《亚洲杂志》上，能否再交我一阅？”信中明白无误地说明，他刊布《福乐智慧》的时间是 1825 年，而不是 1823 年。


JOURNAL ASIATIQUE,

PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

A PARIS,

第一次刊布《福乐智慧》手抄本的《亚洲杂志》1825 年第 6 期

卓别尔的报告，只是简单介绍了《福乐智慧》的基本情况，没有作具体的研究。报告介绍了刊布这份手稿的缘起，刊载了 42 行用土耳其文转写的原诗句，并用法文翻译了散文体序言和目录。从目录的序号显示，有 72 章，但许多章只有序号没有标题，这说明了维也纳本残损不全的情况。

卓别尔在报告说明中介绍说，手稿为对开本，写在 93 张棉纸上，字体没有皇家图书馆收藏的 Miradj 和 Tezkeret ul－

Evlia（两件回鹘文抄本）写得好，稿件上常有些划去的字。表明这本著作是手抄本。除了序和目录，这部著作全部用突厥诗句写成。诗句音节相同，句句押韵，这有助于识读意思。个别难字在行间用突厥、阿拉伯、波斯诸语注出。只可惜这类注解太少，意义还不够醒豁，但已能帮助我们了解加注者出于何种动机在纸页边上写“亵渎”或“雄辩”等字样，表明他的褒或贬。这本著作前面冠有两篇序，一篇为散文体，一篇为诗体。序中简要概述了书的内容，而著作现存突厥斯坦。虽用回鹘文字书写，语言属阿拉伯或波斯语，这倒方便了我们转成土耳其文拼写和译成法文。

卓别尔在用法文翻译散文体序言时，第一次用拉丁字母拼写出 Kaoudatkou bilik（福乐智慧），这个译法，一直被被采用到今天。他没有将此作为手稿的书名，只是含糊地称手稿为“回鹘文突厥手稿”。而且他对《福乐智慧》创作所使用语言的判断，无疑是错误的，他的这个错误，在学术界早已被否定。

虽然卓别尔的报告十分简单，但却引起了东方学界的极大震动。因为在此之前，有关完成于维吾尔人建立的喀喇汗王朝文化中心喀什噶尔的这部长诗的情况，他们一无所知。匈牙利著名突厥学家万别里（Hermann Vambery，1831～1913）是首先介入对手稿进行研究的人。他在 1870 年比较完整地公布了《福乐智慧》手稿，并首次采用 Kaoudatkou bilik（福乐智慧）作为书名。他采用的这个书名被以后的研究者所广泛采用。他用德文对《福乐智慧》进行了注释，发表了《回鹘文献和福乐智慧》、《转写和翻译的回鹘文书》等论著，从语言学的角度对《福乐智慧》的语法和构词进行了分析。他还编纂了一部回鹘语德语字典，以帮助人们更容易地理解维吾尔语言文字和文化。他对《福乐智慧》维也纳本抱有很大的学术兴趣，把对

《福乐智慧》维也纳本的解读，作为解读古代维吾尔文化的重要途径。

毫无疑问，《福乐智慧》维也纳本的发现，使西方文化人类学探险家加深了对中国新疆维吾尔人历史与文化的兴趣，并引发了一系列对新疆维吾尔人历史与文化的考古探险活动。在这个意义上说，《福乐智慧》维也纳本的发现成了维吾尔人文化得以受到世界注意的契机，而把《福乐智慧》从沉睡中唤醒的哈默尔－普尔戈什塔里可谓功不可没。

有关维也纳本的基本情况

哈默尔－普尔戈什塔里偶然而得的这个手抄本，并不是优素甫·哈斯·哈吉甫的原著本，而是1439年哈桑·喀拉·沙依勒·谢米斯在阿富汗赫拉特城依据一部阿拉伯文本用回鹘文抄写的写本。谢米斯依据的阿拉伯文版本，我们今天已无从知晓。但他抄写的回鹘文写本，却对后人发现这部著作功不可没。

《福乐智慧》维也纳本现藏于维也纳国家图书馆的手迹文献珍藏馆（ÖNB—Handschriften－，Autographen－und Nachlass－Sammlung）中。该馆位于维也纳市中心的约瑟夫广场（Josofsplatz），建于18世纪中期，巴洛克式风格。中心建筑现为文化展览中心——文化博物馆。这里曾是奥地利科学文化学术中心。手迹文献馆位于该中心的西南角，《福乐智慧》的维也纳抄本就藏在这里，编号为《Kudatku Bilik》，ÖNB：BIBL. PAL. VIND. Lod. A. F. 13。其中A. F. 13为维也纳抄本的分类书号。

在该馆工作人员的帮助下，我目睹了这一目前发现最早的珍藏残本。这部抄于560多年前的抄本，由于是用棉花为原料造的纸，许多页面已被虫蛀，但基本保存完好。

从夹在抄本的备忘录（Anmerkungen der Bibliothkes Verwaltung）（主要记录来此馆查阅该抄本的学者留名）中可以看到，第一位是匈牙利突厥学家 H. 万别里。1870 年他在奥地利的茵斯布鲁克发表了一批用古代维吾尔文（回鹘文）写成的文献资料，书名为：《Uigurische Sprach – monumente und das Kudatku Bilik》（《回鹘语文献与〈福乐智慧〉》），其中《福乐智慧》是采用回鹘文与西文标音释读对照的形式，并加有德文译文刊布的。他是首次在使用回鹘文字母排印的部分中，以印刷体的拉丁字母排印 Kudatku Bilik（福乐智慧）为书名的学者。

在万别里之后来此查阅《福乐智慧》的是俄国突厥学家 W. W. 拉德洛夫。他是在 1884 年受当时沙俄帝国圣·彼得堡（St. petesburg）科学院的派遣来到维也纳的。原因是 1870 年万别里刊布的《回鹘语文献与〈福乐智慧〉》有缺陷，不全面，并带有一定的片面性。同时由于这部著作是了解喀喇汗王朝历史、文化、语言、道德、哲学等方面十分重要而又是唯一可信的史料，出版这种历史文献著作，应务必做到尽可能的准确和全面。为此，圣·彼得堡科学院的历史与文学部建议拉德洛夫根据维也纳抄本整理出一部新的版本，供其研究之用。

从 1848 ~ 1890 年间，拉德洛夫来往于俄国与奥地利，并与维也纳有关机构合作，陆续完成了对《福乐智慧》维也纳本的标音、转写、翻译和语言特征的注释工作，终于在 1890 年 4 月在圣·彼得堡公开发表了新版本的复印件（Facsimiel）。

新版本为摄影复制件，他在前言中记述："奥地利帝国皇家宫廷图书馆的管理机构表示愿意满足科学院的需求，委托著名的安格尔（Angerer）和格什尔（Goeschl）公司按照我的要求进行复制"。"复制工作是很成功的。复制本的大小与原件相等，字迹极其清晰。这项任务完成得十分圆满。除此之外，原

文纸张上的墨点在复制件的照片上已完全清除，而原文本身完好无损。”① 他还撰写了《巴拉沙衮人优素甫·哈斯·哈吉甫的〈福乐智慧〉》文章，介绍这部著作丰厚的文化内涵，并修正了万别里的一些错误。拉德洛夫的工作，克服了万别里的一些不足，使《福乐智慧》维也纳抄本的解读，更加接近了原文，避免了一些误解和错误，对以后的研究工作意义重大。

拉德洛夫的复制本现藏于维也纳国家图书馆的手迹文献珍藏馆中，编号为：ÖNB. F. S. P 189 Facsimiel 207 395—D, Hss, －S. F. S. S. 189。

维也纳抄本的利用情况，在1890年之后趋于萧条。从图书馆的记录上可以看出，只有包括我本人在内三人来此查阅过：

1. Dozent. Dr. Semih Tezcak（来自安卡拉 Ankara）。1980年8月5日。

2. Beatrice. F. Manz（国别不详）。1993年5月12日。

3. Raihan Kadir（中国北京）。1999年12月2日。

这一数字让人感到吃惊。也许是因为后来德文、俄文、土耳其文、英文等译本的出版，人们对维也纳本的依赖性减弱了。

1896年，在开罗发现了用阿拉伯字母（苏鲁斯体）抄成的《福乐智慧》。拉德洛夫通过柏林的 Sachau 教授结识了发现开罗本的埃及开罗王家图书馆馆长穆里提兹（Moritz），并得到了他热情的帮助。这部被称为开罗本的抄本对拉德洛夫帮助很大。他暂时中断了原翻译出版德文本的计划，请求一位阿拉伯文学家根据开罗本抄摹了一个副本寄给他。他对照开罗本，修

① W. W. 拉德洛夫《维也纳帝国皇家图书馆〈福乐智慧〉回鹘文手写本复制件的导言》。

订了维也纳本的一些错误，补充了一些维也纳本的遗漏，在1910年完成并出版了《福乐智慧》的标音和德文译本。

其后，1940年在伊斯坦布尔由ALAEDDIN KLRAC BASIMEVI出版社出版了土耳其文的维也纳抄本。1943年同一出版社又相继出版了费尔干纳抄本和开罗抄本的土耳其文译本。1947年，土耳其著名的语言学专家R. R. 阿拉特根据维也纳抄本出版了他整理并用土耳其语标音的土耳其文版本。1959年阿拉特又出版了勘校本《福乐智慧》的索引词典。

除此之外，还有依据维也纳本、埃及本和费尔干纳本相互参照整理的以下几种文字的翻译本，它们是：乌兹别克文译本（塔什干，1972），俄文译本（莫斯科，1983），维吾尔文译本（北京，1984），英文译本（芝加哥，1984），汉文译本（北京，1986），哈萨克文译本（阿拉木图，1987），吉尔吉斯文译本（比什凯克，1993）。

维也纳本在《福乐智慧》研究中的地位

由于人们对已经失传的回鹘文的解读困难重重，加之抄写者的疏忽，这部被称为维也纳本的《福乐智慧》留给研究者许多难题。但毕竟沉睡了近800年的这部充满智慧的著作，已经摆到了东方学家的案头，他们知道自己该干些什么了。

古代维吾尔人文化，由于现存维吾尔人自己著述的、特别是运用自己的语言文字著述的历史资料极为匮乏，在相当一段时期，历史学家们几乎忽略了维吾尔人在历史上创造的文化成果对突厥民族，乃至对阿拉伯文化的影响，甚至怀疑古代维吾尔人曾有过独立的文化体系。人们从阿拉伯历史书籍的零星记载中，模糊地意识到喀喇汗王朝的存在，而由于喀喇汗王朝与中原的关系不像在此之前和之后那样紧密，关于喀喇汗王朝的

记述即使在汉文史料中，也非常有限。这必然影响到大家对喀喇汗王朝文化情况的真实判断。

《福乐智慧》维也纳本的发现，就像一石激起千层浪，马上吸引了几乎所有的突厥学专家的注意力。这是人们解开喀喇汗王朝时期维吾尔人文化之谜的钥匙。人们最感兴趣的是《福乐智慧》维也纳抄本所使用的回鹘文字。这种维吾尔人的古代文字已经失传，对此，突厥学界可解读的人凤毛麟角。但是此前人们并未发现由维吾尔人使用自己的语言文字的著述，由此引发人们对《福乐智慧》究竟使用的是回鹘语言还是别的什么语言创作的问题的探讨。由于这个问题对理解和判断《福乐智慧》维吾尔文化特征十分重要，又是解开维吾尔人创立的喀喇汗王朝文化状况之谜的突破口，所以每个专家都十分谨慎。

最早刊布《福乐智慧》维也纳本的卓别尔，可能由于对回鹘语言不是很精通，他只是节选了部分章节段落，而他对《福乐智慧》的某些解释又存在着许多错误。但他的工作毕竟唤起了人们对《福乐智慧》及回鹘语言文字表现力的关注。他对《福乐智慧》原本是否是用回鹘语创作的问题没能给予足够的重视，他小心地猜测说，手稿原是使用阿拉伯语或波斯语写成的，回鹘文本是后人翻译转写的。如果这是指谢米斯的抄本，无疑是对的。但如果是指原创作品，则可能与事实难符。但他没有对自己的判断进行解释，他把这个问题留给了别人。

第一个较完整公布和比较全面介绍《福乐智慧》维也纳本的万别里，是一位杰出的突厥学家。他对回鹘文的了解看来比卓别尔更进一步。他还编纂了一部回鹘语德语字典，以帮助人们更容易地理解回鹘语言文字和文化。他用德文对《福乐智慧》进行了注释，发表了《回鹘碑文和福乐智慧》、《转写和翻译的回鹘文书》等论著，从语言学的角度对《福乐智慧》的语

法和构词进行了分析。他对《福乐智慧》维也纳本抱有很大的学术兴趣，他把对《福乐智慧》维也纳本的解读，作为解读古代维吾尔文化的重要途径。

实际上，真正对《福乐智慧》维也纳本进行深入思考并进行不懈研究的是俄国著名突厥学家 W. W. 拉德洛夫，他为此付出了 20 年的心血。自从发现《福乐智慧》维也纳本之后，拉德洛夫便投入了主要精力，对其进行注释、考证、校改、整理、标音、翻译和出版的复杂工作。他对《福乐智慧》究竟使用何种语言创作的问题给予了更多的关注。因为他知道，如果《福乐智慧》是采用回鹘语言创作的，那突厥学界将会获得一次革命性的突破。因为在此之前，人们一直坚持，突厥民族只是用自己的语言翻译其他民族的优秀文化成果，鲜少独立著述。1890 年，拉德洛夫在《维也纳帝国皇家图书馆〈福乐智慧〉回鹘文手抄本复制件的导言》中，认为维也纳本是在《福乐智慧》原本基础上抄成的，而抄写者似乎不懂回鹘语，因此出现了许多错误。这实际上说明，他认为写作者使用的是回鹘语言。他的这个判断由于无法获得证实而遭人怀疑。确实，谢米斯抄写时依据的底本，我们现在一点信息也没有，无法对此再多说什么。但拉德洛夫依然坚持自己的判断。1893 年，他又在《论回鹘问题》中确认《福乐智慧》系用回鹘语言写成。

拉德洛夫的观点并不能被所有人所接受。H. A. 巴斯卡科夫认为应该在回鹘语的前面加一个时代限定词，以表明只是那个时代的回鹘语，以示与今天的维吾尔语的区别。所以他使用喀喇汗王朝时期回鹘语的概念来说明《福乐智慧》使用语言的归属。① 而 A. M. 谢尔巴克则认为这部长诗的语言属葛逻

① H. A. 巴斯卡科夫《突厥语研究概论》，莫斯科，1969 年。

禄语。[1] Г. Ф. 波拉戈娃又认为是葛逻禄-回鹘混合语。[2]

葛逻禄原为回鹘部的一支，后来脱离回鹘西迁。他们早于回鹘人到喀什噶尔及中亚地区。9世纪回鹘人从漠北迁到葛逻禄的驻地，重新臣服了葛逻禄，并建立了喀喇汗王朝，所以喀喇汗王朝的臣民主要是葛逻禄人。也许这一历史事实是启发以上学者寻求《福乐智慧》语言特征的原因。但不管怎么说，他们仍然承认回鹘语在《福乐智慧》中的重要地位。

然而，仍有一些学者对确认《福乐智慧》系用回鹘语言创作的观点提出质疑。如哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦等国的学者，坚持认为不能笼统地将《福乐智慧》使用的语言归为某一个民族，而是突厥语民族共同的文化遗产。包括俄国著名的突厥学专家W. 巴尔托里德（Wilhlm Barthold）也断言"喀喇汗王朝的属民不承认自己是回鹘人，优素甫·巴拉沙衮所使用的语言不是回鹘语，对此，毋庸置疑。"他认为，"在喀喇汗王朝撰写的长诗《福乐智慧》的语言与鄂尔浑碑铭文字有本质上的区别，它属于东突厥方言。"[3] 所谓东突厥方言是一个比较宽泛的概念，自然应该包括喀喇汗王朝的回鹘语和高昌王国的回鹘语。实际上，回鹘文字首先是在高昌回鹘王国的努力改造和积极推广下而得到完善和传播的。但巴尔托里德使用东突厥方言的概念，是想强调《福乐智慧》的文化特征与生活在高昌回鹘王国的回鹘人没有联系。而是独立于高昌回鹘人之外的喀喇汗王朝人的文化成果。这不仅对于一直紧密相连的两地维吾尔人有失公允，而且人为地将一个民族因历史、政治和宗教原因

---

① A. M. 谢尔巴科《东突厥斯坦10世纪至13世纪突厥文书的语法概论》，列宁格勒，1961年。

② Г. Ф. 波拉戈娃《论中世纪突厥诗文的词法研究方法》，杂志《语言学问题》（ВЯ）1977第3期，第90页。

③ W. 巴尔托里德《巴尔托里德文集》第五卷，第114页。

而暂时处于分治状态所产生的差别夸大了。

回鹘语是一个历史范畴的语言现象，回鹘语曾在西域及中亚地区发挥过重大的作用。漠北回鹘汗国灭亡后，回鹘人大规模迁至这里，一部分人在高昌建立了高昌回鹘王国，一部分人在巴拉沙衮和喀什噶尔建立了喀喇汗王朝，还有一部分人在河西走廊建立了甘州回鹘汗国。由于回鹘人在文化上和军事上的强大，使得这一地区发生了包括语言和文字在内的回鹘化过程。所以，回鹘语成了喀喇汗王朝和高昌回鹘王国统辖地的主要交际工具和官方语言。虽然由于宗教的原因，喀喇汗王朝称呼东部信仰佛教的高昌回鹘王国的同族为回鹘人，但并不因此而丧失了自己的回鹘本源。两个汗国的王室成员都是落败漠北的回鹘汗国的回鹘人，文化是同一的，使用的文字也是同一的。后来分据两地，地域的差别虽可能造成方言上的差别，但基本语素和构词方法则是相同的。这一点已被大多数学者所认同。

造成人们怀疑《福乐智慧》是使用回鹘语言和文字创作的原因是多方面的，但不可否认，其中主要的原因之一是人们怀疑回鹘语言文字是否达到了创作如此丰富的思想和复杂的观念的成熟程度。

回鹘语言具有悠久的历史，它与其他突厥语的本源是一致的。在漫长的民族发展历史过程中，包括维吾尔人在内的突厥语民族在不断与其他非突厥民族的频繁交往中，不断完善着自己的语言，形成了准确完美地表达自己意志的语言体系。在描述世界、表达思想和交流感情方面，突厥人的语言并不比别的民族的语言逊色。与优素甫同时代的《突厥语大词典》的作者麻赫穆德·喀什噶尔，所以编纂这样一部词典，就是为了使阿拉伯学术界在被突厥人，如法拉比（Abū Nasr al - Fārābī，870

~950）占据主导地位的情况下，提供认识、了解突厥语言和文化状态的工具。在《突厥语大词典》中引述的诗歌、谚语、格言，都是突厥民族自己的文化成果。诗歌、谚语和格言既是情感和经验的总结，也是语言的结晶。它们所表达的美好的情感、深刻的哲理、复杂抽象的概念，证明了突厥民族，包括维吾尔人语言艺术的成熟。这充分说明，突厥人的语言母体，不仅可以滋养法拉比，也可以向世界展现突厥语民族的文化观念。而其中的回鹘语言，由于得到喀喇汗王朝的推行，成为诸多突厥民族使用的语言，在9~15世纪，中亚地区一直通用被称为哈卡尼亚语的回鹘语。那么，使用回鹘语言创作《福乐智慧》在技术上并不存在任何障碍。所以，拉德洛夫的学生C. E. 马洛夫（C. E. Malov，1880~1957）最后断言："《福乐智慧》为维吾尔文学语言遗产。"①

但在作者是采用回鹘文还是采用阿拉伯文拼写回鹘语的问题上，学术界一直存在分歧。拉德洛夫在1911年左右发表的论著《语言学方面的吐鲁番文书》（载《俄考古学学会东方学会会刊》）中认为，作者最初是使用阿拉伯文拼写回鹘语的，回鹘文没有发挥作用。作者后来到了喀什噶尔，把写成的长诗奉献给可汗后，这位可汗为使长诗在人民中广为传播，要求作者用回鹘文转抄。

从历史上看，《福乐智慧》成书时的喀喇汗王朝与中亚的其他突厥人的关系是十分密切的，在政治、文化、经济等方面有着广泛的联系。作为当时中亚文化学术中心之一的喀什噶尔与中亚各国的学术交流也是比较频繁的，许多学者被吸引到那里，他们得到了以热爱知识自我标榜的可汗的热情接待。他们

① C. E. 马洛夫《古代突厥碑名文献》，莫斯科，1951年。

在那里生活得很愉快。已经信仰了伊斯兰教的喀喇汗王朝，接受了阿拉伯文化的熏陶，文人以精通阿拉伯文为荣耀。优素甫本人就精通阿拉伯文。所以拉德洛夫怀疑他不是用回鹘文写作《福乐智慧》，而是用阿拉伯文写回鹘语的。但中国的学者较多地认为他可能是用回鹘文而非阿拉伯文写作的。因为优素甫·哈斯·哈吉甫在长诗中特别提到了他是用自己民族的语言写作的，这表明他对民族语言的热爱和自信。我们不能设想，一个刻意张扬自己民族语言的诗人，会舍弃自己民族的文字而改用别的民族文字拼写弘扬自己民族文化的诗篇。我们不能排除《福乐智慧》在喀什噶尔的时候就已经被译为阿拉伯文了，这为它向阿拉伯世界传播提供了条件，也为向其他不使用回鹘文而使用阿拉伯文的突厥人地区的传播提供了条件。所以，《福乐智慧》可能是先用回鹘文写作，而后被翻译成阿拉伯文的。

虽然回鹘文字产生较晚，大约在 8 世纪，但在回鹘人强盛民族和文化复兴的强烈欲望驱使下，很快得到了完善，并在进入西域后，挟文化和军事之优势，作为官方发布命令的汗国文字，强行得到推广。19 世纪开始的对西域的文化考古，发现了许多用回鹘文转写的佛教、景教、摩尼教等经本，也发现了大量的回鹘文文书，这也证实了回鹘文在传达复杂的宗教教义和实用方面，达到了准确表现的成熟程度。那么，由此判断，《福乐智慧》完全有可能是使用回鹘文进行创作的。

《福乐智慧》创作时使用的是何种语言的研究，为深入研究《福乐智慧》的民族文化特性起到了推动作用。虽然目前依然存在分歧，但深入探讨回鹘语言在喀喇汗王朝时期的状态，对我们加深理解优素甫的创作动机提供了基础。而《福乐智慧》维也纳本的发现成了引发这一探讨的重要因素。所以，《福乐智慧》维也纳本在《福乐智慧》研究领域具有不可忽略

的地位。

《福乐智慧》是怎样的一部书

一位文功盖世武略超群的叫日出的国王，治理着辽阔的疆土和众多的民众。他善恶分明，公正宽宏；仁爱为怀，体恤民情，就像太阳一样不偏不倚地将光辉普照到世间的每一个角落，每一个人身上。在他的治理下，国家昌盛安定，人民富足幸福，“绵羊和野狼，一池清水同饮”,① 一派太平盛事的景象。

在金碧辉煌的宫殿里，国王虽过着荣华富贵的生活，但对治理国家的政事却不敢怠慢。他事必躬亲，鞠躬尽瘁，日理万机，整日操劳。但国事冗杂，政务繁重，日出国王虽智慧超群，却因为缺少辅弼而身心疲惫，难免闷闷不乐。

这天，一位满怀经纶的独行博学之士来到京城。他的名字叫月圆，他是仰慕日出国王的英名，千里迢迢来毛遂自荐的。他常常顾影自怜：我具有万般美德，鹤立鸡群。我何必在此踽踽独行，不如去见国王，为他效忠。他在京城举目无亲，难寻住处，不得已住进一家收容无家可归者的功德院里，在那里计划着如何进入禁闭森严的王宫。

月圆仪表堂堂，才华出众，很快便结交了许多朋友，朋友将他引见给一位大臣。这位大臣被月圆娴雅的文辞和超群的智慧所折服，马上把他举荐给国王。国王求贤若渴，闻之大喜过望，急忙下令召见月圆。

月圆来到王宫，谒见日出国王。国王赐座，月圆却拿出一个圆球，坐在上面。国王大怒。月圆解释说：圆球在地上滚动

---

① 维吾尔人格言，意为太平盛世。

无常，就像幸运变幻无踪。幸运光顾谁，福乐相伴而生；幸运逃离谁，灾祸接踵而至。而我居无定所，行无定踪，就像幸运一样难以捉摸。国王请息怒，我是在向你表明我的秉性，月圆就是幸运的象征。

国王虽心有不悦，但月圆的解释使他对幸运产生了兴趣。他对月圆说：那好，你说说看，我如何才能让幸运留在我身边？说的有理则罢，否则你会人头落地。

月圆说：拴住幸运的翅膀，需要人格的魅力。要谦恭有礼，行止有度；诚信正直，表里如一；公正明理，善恶分明；礼贤下士，与人为善；聚财有道，乐善好施。如此，幸运会留在你身边。

国王听了后很满意，他说，这些美德我都有，你就留在我身边吧。他留住了幸运（月圆）。月圆做了大臣，替国王分担国事。他是幸运的符号，在他的辅弼下，国泰民安，万事兴盛。

岁月流失，月圆因体弱年迈终于卧病不起。

国王忧心忡忡。月圆在弥留之际对国王说：幸运好比羚羊无羁，如果驾驭不好，它会转瞬逃逸。像月亮一样，阴晴圆缺，总难圆满。又像黑夜必然替代白昼，不会与你常在。所以治理国家只靠幸运是不够的。你要用智慧，只有智慧才能使人高尚，使人明理，使人贤明，使人真正掌握开启幸运之门的钥匙。

月圆举贤不避亲，向日出国王推荐自己的儿子贤明。说贤明是智慧的化身，有他辅佐你，可万事如意。语毕，月圆溘然长逝。

贤明安葬了父亲月圆，来到王宫开始为国王效力。他建立了公正的法度，组织了职权分明的政府机构，规范了社会各行

业的功能，建立了官员和民众的行为准则，使国家处于理性化的运行状态。他向国王进谏，要公正无私，赏罚分明；以身作则，为人表率；惩治奸商，辅助农工；发展经济，充盈国库；壮大军事，以威服敌。只要各行各业谨持操守，仁爱与人，国家就会万世不竭。但是，这一切的实现要建立在推行教育、广布知识的基础上。愚昧之人，不懂理法；愚昧之人，难辨善恶；愚昧之人，与福乐无缘。所以，要用知识开启人们的心智，教而化之，才能使他们明理法，知善恶，进而到达福乐的天园。

日出国王听了贤明的这席话，感动了半天。他要贤明赶快实施新政，以使国家进入有序的轨道，以使国民脱离愚昧而步入文明。

贤明却推说自己能力有限，必须得到另一位智者的帮助，新政才能推行。这位智者以善行名闻天下，对社会痼疾了如指掌。医治顽疾，需要名医，他就是医治社会痼疾的高手。他的名字叫觉醒，他是人类的楷模，来世的象征。

觉醒因为看破红尘，隐没在深山独自修行。贤明三顾寒舍，未能使觉醒出山。国王也几次修书，恳言相邀，依然未能改变觉醒的隐居决心。

觉醒对日出国王和月圆说：现实世界尔虞我诈，贪得无厌，充满了罪恶。人们为了权势地位和口福之乐，变得凶残暴虐，巧取豪夺。医治这些社会痼疾，虽可以通过新政而有所改善，但却不能从根本上铲除毒瘤。改变世界的办法只有一条，像我一样，忘记世间的荣辱奢华，丢掉追逐功名利禄，潜心修行，自我完善。我在这里感念真主，心静如水，山川陶性，颐养天年。不用观察君王眼色行事，不用提防小人暗箭伤人，不用愁苦情思和被欲望折磨，不用盘算功名利禄得失，这样的生

活何乐不为？如果人人如此，天下何以不太平？福乐何以不降临？

以上的故事，就是优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》为我们讲述的。

作者通过这个故事为我们勾勒出一个理智的文明的理想社会轮廓。为了吸引读者注意自己所描述和坚持的观点，作者虚构了四个人物，他们是国王日出，大臣月圆，大臣之子贤明及其宗亲觉醒。这四个人物实际上是四种观念的象征。日出象征公正和法度，月圆象征福乐和幸运，贤明象征知识和智慧，觉醒象征来世和知足。他们四个人构成了社会政治的基本形态，也寓意着人生的基本价值。

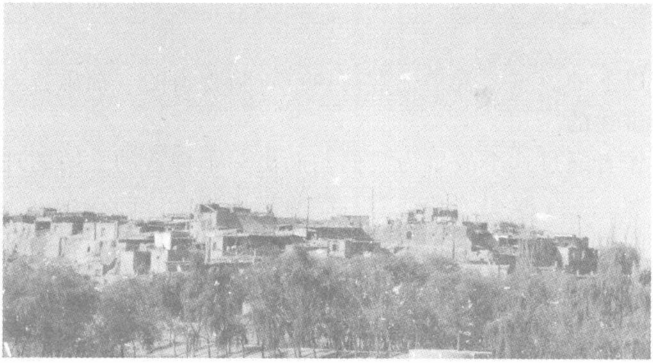
我们可以清楚地看到，作者不厌其烦地论述人生的目的和做人的准则，极力强调知识在其中的作用。他把人仔细地区分为不同的等级，每个等级都有不同的价值标准。但衡量人的价值标准最重要的是知识的含量。知识决定了人的尊卑高低，知识决定了人的生命追求，知识决定了国家的稳定与繁荣。

《福乐智慧》是汉语译名，原文是导向幸福的知识，顾名思义，主要是阐述知识与幸福的关系，以及人生的价值和意义。采用诗体对话语言写作，总计 13000 多行。正文 80 章，另外还附有两篇序言和三篇附篇。

《福乐智慧》充满了人文主义精神，它是维吾尔文化史上具有文化启示录作用的经典之作。

喀什噶尔在召唤

喀什噶尔被西方人知晓，虽不是因为《福乐智慧》，但却因《福乐智慧》而改变了它在西方学者心目中的形象。



喀什旧城（热依汗·卡德尔摄）

喀什噶尔在今天叫喀什，东边横亘着塔克拉玛干沙漠。这片沙漠曾以商队进去后就会消失得无影无踪而名扬天下。在喀什噶尔北边、西边和南边，依次耸立着天山、帕米尔和喀喇昆仑三条巨大的山脉。多少世纪以来，不知有多少探险旅行者葬身于冰雪覆盖着的山隘，或是将白骨留在热浪灼人的沙海之中。这座处于险恶环境中的城市，曾是世界上最封闭、孤独的地方，也是最不容易进入的地方之一。但是，在1000年前，它也曾是喀喇汗王朝乃至中亚最负盛名的文化中心之一。

自从19世纪初英国使印度成为自己的殖民地以后，喀什噶尔的战略地位便受到了沙俄和英国的高度重视。它们都想染指这块大清帝国的西部边陲，同时将这里作为刺探对方情报和相互抗衡的前沿阵地。而一些传教士也不辞辛苦，千里迢迢来到这里，希望用天主的天威，驱散笼罩在喀什噶尔上空真主的光环。他们以不同的方式向西方传递着关于喀什噶尔谜一样的信息，而这些信息，鼓动起一批探险家的热情，他们抱着不同

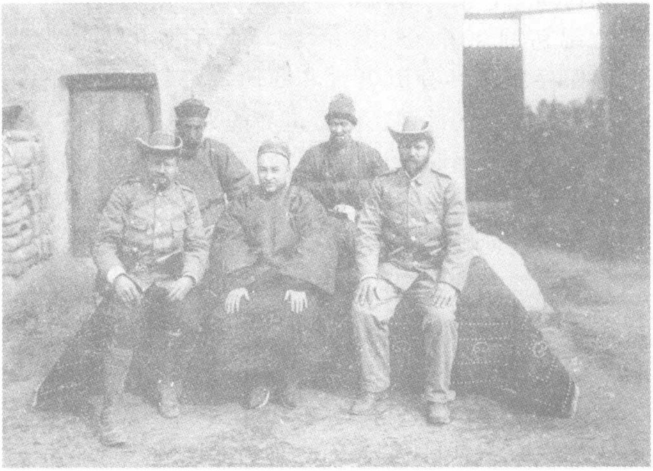
的目的蜂拥而至，使宁静的喀什噶尔充满了嘈杂。

19世纪初到20世纪初，欧洲掀起了文化人类学研究热潮，为了保存那些具有历史意义的珍贵资料，纷纷修建博物馆。当时“博物馆的修建在西方世界的大事记中占有重要的一页。许多西方国家当时意识到了古物研究机构象征着该国对世界的认知程度，于是纷纷修建起像史密斯桑尼亚和大英博物馆一样的馆所。与此同时不遗余力地到世界各地搜集有历史价值的文物，然后摆在玻璃箱或玻璃长廊里供科学家进行研究，或供市民在闲暇时观赏。”① 也许是巧合，《福乐智慧》适时的刊布，使它的诞生地喀什噶尔及周边地区生出别样风采。那些以文化人类学为切入点的探险考古学家，急切地想填补他们精心营造的文化人类学博物馆中关于突厥语民族文化的空白，而《福乐智慧》无疑成了突厥人文化宝藏的指南。喀什噶尔在召唤着他们。

新疆终于成为西方文化人类学家的聚焦点。特别是1901～1920年的20年间，来自俄国、德国、法国、英国、意大利、奥地利、比利时、瑞典和日本等国的考古探险家，对新疆进行了地毯式的文物挖掘和文献搜集活动，先后拿走了近万箱珍贵文物和文献。这些文物和文献现在大都藏于这些国家的博物馆中。他们的挖掘使维吾尔人丧失了属于自己的文化遗产，使得今天的维吾尔人在研究自己的历史文化时一筹莫展。但西方国家的学者研究的结果，也使得维吾尔人的文化被世界所知晓。

遗憾的是存于德国柏林达勒姆博物馆（Dahlemmuseum）中的许多文物和文献，在二战中不幸被毁，幸存的部分有些仍堆放在该博物馆的地下室，在阴冷潮湿的环境中默默地等待人们的

① 克利斯·马顿、凯瑞·路易斯·托马斯《水晶头骨之谜》，光明日报出版社、时事出版社，1998年。



勒柯克在新疆（柏林达勒博物馆提供）

发现并整理。许多文物在经历了时间和战争磨难后，已经无法修复。这些文物和文献大部分是从新疆吐鲁番、库车、和田、阿克苏和敦煌等地揭走的佛教壁画及佛教文献。在博物馆的印度展厅里，专设有一个展厅展示吐鲁番高昌回鹘王国时期的佛教石窟壁画。展厅的布置模仿当年石窟内的原始面貌，给参观者一种身临其境的感受。然而，这仅仅是遗存在德国的文物中的极小部分。

所幸的是，《福乐智慧》因其特有的文化价值而受到各国突厥学者的重视，而各种回鹘文文献，对于深入研究这部著作起到了极大的帮助作用。俄国学者 W. W. 拉德洛夫，就是在不断参考挖掘整理出的回鹘文文献基础上，不断修订《福乐智慧》的译文，使几乎失传的回鹘文得以重现昔日的风采。

毫无疑问，《福乐智慧》维也纳本的发现，使西方文化人类学探险家加深了对中国新疆维吾尔人历史与文化的兴趣，并使对新疆维吾尔人历史与文化的考古探险活动达到高涨。在这个意义上说，《福乐智慧》维也纳本的发现成了维吾尔人文化得以受到世界注意的契机。

第二章

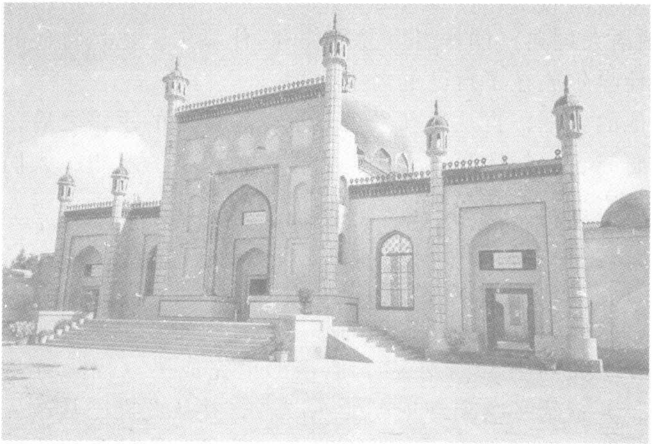
《福乐智慧》创作的时代背景

史料难详的作者

从新疆喀什艾提尕尔清真寺向东南行2公里，穿过一排排茂密挺立的白杨树，一座庄严肃穆的突厥－伊斯兰文化风格的陵墓呈现在眼前。在蓝天和绿树的辉映下，马赛克饰面反射的阳光，使陵墓焕发出一种神圣的气韵。那里长眠的是一个叫优素甫·哈斯·哈吉甫的哲人。关于他的情况，墓志铭上用维吾尔文是这样介绍的：优素甫·哈斯·哈吉甫，维吾尔族，回历410（1019）年出生于巴拉沙衮，卒于回历478（1087）年。

我们对他的了解仅限于此。

优素甫·哈斯·哈吉甫自己的名字其实只有优素甫，“哈斯·哈吉甫”是阿拉伯语御前侍臣的意思，由于是这部书的受赠者、喀喇汗王朝的统治者桃花石·布格拉可汗赐封，作为一种荣耀，便加在了优素甫的名字之后。这是当时宫廷文化的一种时尚。在俄国、哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦等国，那里的学者称呼他为优素甫·巴拉沙衮。这是因为他出生在巴拉沙衮。当时的文人还喜欢将自己的出生地放在名字后面，特别是出生地



优素甫·哈斯·哈吉甫陵墓（热依汗·卡德尔摄）



优素甫·哈斯·哈吉甫墓志铭（热依汗·卡德尔摄）

具有很高的名望，可以提升自己的地位。像与优素甫同时代的《突厥语大词典》的作者麻赫穆德·喀什噶尔，也是将他的出生地喀什噶尔放在了自己的名字之后。

他的生平，自从重新发现《福乐智慧》的手稿之后，就让众多研究者大伤脑筋。大概是出于一种善良的愿望，人们尽可能地推测他的不凡经历，以使他的睿智和才华不受玷污。这一工作的结果，首先显现在伴随《福乐智慧》手稿一同发现的两篇序言中。在序言中提到他出身名门之家，曾为隐士，为匡扶社稷，来到当时喀喇汗王朝的都城喀什噶尔，也就是今天的新疆喀什。大约 1069 年左右，他在那里完成了《福乐智慧》的写作，并献给了喀喇汗王朝的执政者，并从此弃隐从政。

真是惜墨如金，这种点滴的介绍，反而像给优素甫·哈斯·哈吉甫蒙上了一个罩子，使他的身世更加显得扑朔迷离。

所幸的是，作者在《福乐智慧》中并没有将自己完全隐藏起来，他不时从幕后跳出来，发出几声感慨，而那感慨，结合附加在序言里的有关介绍，让我们得以稍微清晰一点地追寻到他生命旅程中最为辉煌时期的蛛丝马迹。

优素甫·哈斯·哈吉甫受过良好的教育，曾追随过伊斯兰教的苏非教派。

苏非教派是伊斯兰教中的神秘主义。苏非一词源于阿拉伯语 Sfu（羊毛），因信奉苏非主义的信徒身着粗羊毛衫以示俭朴而得名。

苏非主义最初始于禁欲主义。禁欲主义思想在《古兰经》的许多章中约略可见，但没有对真正的禁欲主义表露出任何的倾向性。在第 8 章第 67 节只是含糊地说："你们欲得尘世的浮利，而安拉愿你们得享后世的报酬。"穆罕默德去世后，新兴哈里发国家的社会、经济、政治和思想领域发生了巨大的变

化，连绵不断的对外扩张，破坏性的内战，残酷的军事专制，上层阶级的奢侈，宗派主义、种族主义和自由主义思想的传播，使成千上万的人对现实感到厌恶，而想从禁欲主义的实践中得到拯救。这种思想更为《古兰经》中的世界末日论所加强，因而一部分穆斯林开始提倡守贫、苦行和禁欲。7 世纪末至 8 世纪初，禁欲主义成为一种反奢华的势力而出现。这些人开始穿粗羊毛服，从而被称为苏非派。

在伊斯兰教历第二世纪，禁欲主义发展成为神秘主义。神秘主义把苦行、禁欲作为一种修行的方法，目的是认识安拉，喜欢安拉，最后与安拉合而为一，而不是企图在后世获得安拉的报酬。苏非主义对安拉的认识是凭借一种神秘的直觉，他们强调，只有入神，才能认识安拉，此外别无途径。

依照苏非主义者的说法，安拉是永恒的美，通向安拉的道路是爱。爱成了神秘主义的要素和精髓。苏非的这种神秘主义被一位妇女巧妙直白地表露出来，她的名字叫拉比尔·阿德维雅，她是苏非派历史上起过重要作用的第一位妇女。她宣称：她崇拜安拉，不是因为惧怕他，也不是因为贪图天园，而只是因为喜爱安拉，向往安拉。神秘主义者力图通过爱和沉思冥想，即通过消除个人意识来服从安拉，使自己融于安拉，从而达到无我。

苏非主义者尽管吸收了许多外来的因素，但始终还是通过对《古兰经》和圣训的解释来阐发自己的主张，却对正统的习俗和法定的宗教仪式表示冷漠，因而遭到占统治地位的正统派神学家和哈里发政权的谴责乃至迫害。从 9 世纪末开始，一些苏非主义者就被作为异端进行裁判，如哈拉智因被指控“篡夺安拉的最高权力”，被判处磔刑。

但苏非主义在度过一段困难期后，不仅没有衰落，却发展

成为正统派也不能忽视的力量。

早期的苏非主义者，几乎完全建立在个人活动的基础上。他们单独地或结成小伙到处漫游化缘，宣传其主张和生活方式，有时靠别人施舍为生，有时则靠自己的劳动所得。年长日久，在某些苏非主义者的周围，聚集了不少门徒，逐渐在各地形成大小不等的修道院。修道者在教师的指导下进行学习和修炼。不过当时通常是私人的结合，也是地方性的，没有常设机构。10～11 世纪，论述苏非主义理论和实践的著作接连出现。在尚存的最早的这类著作中可以看到，他们认为要到达安拉那里，必须通过一系列上升的阶梯：忏悔、禁欲、克制、守贫、忍耐、信赖安拉、默认安拉的旨意等；随之而来的是宗教感觉方面类似的阶梯，诸如畏惧、希望、爱等，通过沉思冥想达到直觉。

苏非教派，将自己的修行视为理念真主，大悟归真的正途。他们是受了基督教苦行修道和佛教的启示，用炼狱的方法，在清静无为的境界里，祈望使精神达到净化，并确信福乐天园的天梯就在修炼功德圆满的时候为他们搭起。

天梯的另一端，连接着的是如歌如梦的乐园，穆罕默德及其四大先知，还有那些已经修炼功德圆满的穆斯林，已经在那里享受着真主的恩泽。那里没有人世的烦恼，有的只是快乐和幸福。

苏非教派在阿拉伯世界被视为异端邪说，他们的教徒由于受到迫害而不得不逃匿他乡。在中亚这块浸透着佛教情愫的土地上，他们得以安身立命，并在获得安全感之后，散布起苏非主义。

优素甫·哈斯·哈吉甫对苏非的教义感怀深刻。当时喀喇汗王朝的教育体系是与神学融为一体的，进入神学院是维吾尔人

获得教育的唯一途径。当时在喀什噶尔有著名的罕里克麦德里斯和萨吉亚麦德里斯，译成中文的意思是皇家经学院和高级经学院。这两所经学院都是喀喇汗王朝的著名可汗萨图克·布博格拉汗创建的。据说，优素甫·哈斯·哈吉甫曾就读于萨吉亚麦德里斯。在苏非教派占据主导地位的喀喇汗王朝，经学院传播的伊斯兰教义的主流，自然是苏非的遁世主义。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫可能也曾将隐世修行作为寻找福乐天园的途径。

在《福乐智慧》中我们会感觉到，他的青春年华似乎全部在孤独之中度过。他背井离乡，四处漂泊，通过苦行，在磨炼意志的同时感悟人生，他希望从苦难中摸索命运的归途，找到通向乐园的天梯入口。

他在这条路上走得看来很苦。但很显然，浪迹天涯使他对社会有了一种新的认识。宫廷忙于残酷的权术争斗和无休止的战争而无暇顾及民众的生计，碌碌无为的人们木然地面对苦难人生的消极处事态度，波斯人与突厥人在中亚此消彼长的势力争斗，这种散乱的维吾尔社会和缺乏进取的文化现状，以及突厥族人严峻的生存现实，一定使他震动不安。无序的现实与有序的理想之间存在着巨大的反差，这种反差动摇了他孤芳自赏的信念。

大约在50岁的时候，他来到喀什噶尔。喀什噶尔是当时喀喇汗王朝的文化中心，聚集着维吾尔人最优秀的人才。他决定留在那里，并开始摆脱苏非弃世的僵硬学说，决心在现实世界里为众生寻找福乐天园的天梯。

他是一位虔诚而博学的学者，他选择了著书立说的方法。他认为启迪智慧是开启天梯之门的唯一途径。他说，"我把书名叫做《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福。"他开始热心现实政治，并最终以《福乐智慧》这把钥匙打开了通往仕途

的大门。

优素甫花了18个月的时间写成了《福乐智慧》。他在喀喇汗王朝的执政者桃花石·苏莱曼的座前诵读，得到极高的赞赏和赏赐，并令其跟随左右，授予“哈斯·哈吉甫”称号，从此他弃隐从政。

他的政治生涯可能并不顺利，他在书中时常会遮掩不住地发泄自己的郁闷心情。可能他的政治主张并没有受到喀喇汗王朝的重视，他的著作被束之高阁，这使他感到沮丧和失望。人们一直在揣摩，《福乐智慧》何以未能在维吾尔上层社会得到反映而是遗落民间？原因可能是多方面的，但未受到重视可能是最重要的原因。

这就是我们能够描摹的优素甫·哈斯·哈吉甫的生平情况。

关于两篇序言是否出自优素甫之手，或与优素甫·哈斯·哈吉甫同时代人之手，直到今天还是一个争辩不休的话题。总是因为对于优素甫·哈斯·哈吉甫的情况所知太少，仅有的一点线索便存在于这两篇序言当中，否定了它们的真实性，我们对这位名噪一时的哲人就会一无所知了。在没有新的线索之前，人们权以两篇序言的记述为依据，因为那毕竟是较之我们离作者的年代更接近的时代的产物。

灾难深重的多事之秋

优素甫出生在喀喇汗王朝的多事之秋，这可能注定了他的一生都无法摆脱内心的忧虑。他出生的那一年，也就是1018年，据说东部高昌的回鹘人进犯喀喇汗的领地七河地区。史料上说，当时有十万帐异教游牧人入侵七河地区，到达了距喀喇汗王朝的都城巴拉沙衮仅八天的路程。东部高昌回鹘人当时信仰佛教，他们与西部喀喇汗王朝奉信伊斯兰教的同根兄弟，处

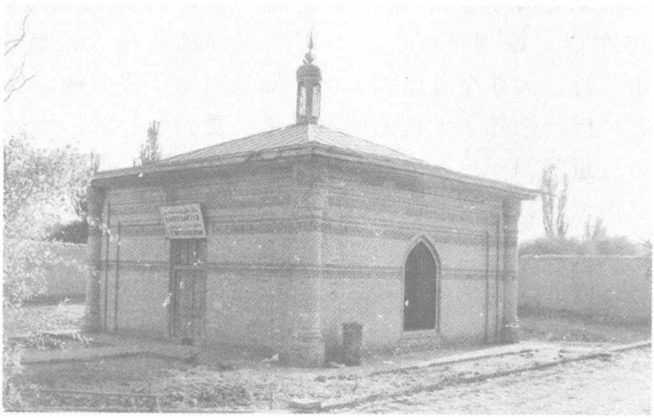
于一种敌对的状态。喀喇汗王朝的大可汗阿赫马德（988～1018年在位）得到情报后，率军亲自迎战，将入侵者击溃，并追击三月，大获全胜而归。但不知是因为征战劳顿，积劳成疾，还是因为杀戮了大批的同根兄弟而受到内心的折磨，阿赫马德得胜班师回朝后，突然在巴拉沙衮病故了。谁料，他的死却重又引发了残酷的王朝宫廷的权位之争。

事情的说起，还得从喀喇汗王朝著名的可汗萨图克（约943～956年在位）那里寻找线索，因为他身后的喀喇汗王朝的汗族成员，都是他的子孙。

萨图克汗在维吾尔人的历史上占据着十分重要的地位，是他将伊斯兰教引入了喀喇汗王朝，这是维吾尔人信仰伊斯兰教的开端。阿拉伯史学家伊本·阿西尔在他的著名史学著作《全史》中记录了一则传说，说萨图克有一天梦见一个人从天而降，对他说："为了拯救自己的今世和来世，你要皈依伊斯兰教！"①

但依据当时维吾尔人历史学家阿不都·加帕尔撰写的《喀什噶尔史》记载，萨图克是受到萨曼王朝的落难纳斯尔·本·曼苏尔王子的启发而开始信仰伊斯兰教的。当时波斯萨曼王朝发生宫廷之争，纳斯尔国王去世，他的弟弟伊斯马义接管了王朝，迫使纳斯尔的儿子们到处避难。喀喇汗王朝一直与萨曼王朝不和，所以，受到迫害的王子纳斯尔·本·曼苏尔为避祸而逃到喀喇汗王朝寻求保护。喀喇汗王朝收留了他，把他安置在喀什噶尔北部的阿图什。萨曼王朝是信仰伊斯兰教的，据说，为了支持这个与萨曼王朝现政权不和的纳斯尔王子，喀喇汗王朝甚至在阿图什为他建立了清真寺。当时萨图克经常到阿图什观看由商队运来的各种货物，他在那里见到了穆斯林商人的礼拜

① 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第74页。



萨图克陵墓（热依汗·卡德尔摄）

活动，受到很大影响，便去经常拜访纳斯尔王子。萨图克就是那时从这位失意的王子那里获得伊斯兰教知识的，并开始信仰这种宗教。①

萨图克选择信仰伊斯兰教的动机可能是非常复杂的，但其中的政治原因可能是主要的。当时，喀喇汗王朝的执政者是奥古尔恰克，他是萨图克的叔叔。萨图克与这位叔叔的关系看来是不和的，他一直寻求取代这位叔叔的地位而将喀喇汗王朝置于自己控制之下的机会。当时，萨曼王朝的新国王纳斯尔的弟弟伊斯马义正采取新的对外政策，他希望通过引导突厥人信仰伊斯兰教而消除彼此之间的长期对抗，从而实现对突厥人的精神控制，进而彻底消除波斯人控制中亚的阻力。他的这一政策

① 王治来《中亚史纲》，湖南教育出版社，1986年，第350页。

给萨图克带来了希望。萨图克希望通过萨曼王朝的支持，加强与奥古尔恰克争夺喀喇汗王朝大汗地位的筹码，可能交换的条件就是保证喀喇汗改信伊斯兰教。看来萨曼王朝满足了萨图克的要求，并帮助他实现了自己的愿望。

关于萨图克的执政业绩，由于缺乏史料帮助，我们几乎一无所知，但他在维吾尔人的心目中一直是一位睿智、果敢、善良和英明的可汗。有关他的传说至今依然在维吾尔人中广为流传，因为维吾尔人认为，是他使维吾尔人在遭受了漠北回纥汗国国破家亡的惨痛经历后，重新看到了民族的前途和希望。

萨图克信仰伊斯兰教后，对喀喇汗王朝的影响是巨大的。他是否极力在喀喇汗王朝推行伊斯兰教的问题，我们无法确知。但他的儿子穆萨，在萨图克死后不久，便将伊斯兰教确定为国家宗教，使喀喇汗王朝成为历史上第一个信仰伊斯兰教的突厥人国家，时间为公元 960 年。

萨图克死后，将王朝的权柄传位给这位长子穆萨（956 ~ ？年在位），而次子苏来曼与他分权处理汗国的国政。穆萨为大可汗，驻喀什噶尔；苏来曼为伊列克汗，驻巴拉沙衮。后来喀喇汗王朝的世系，就是这两个儿子的后代，而王朝权位之争也从此开始。

穆萨支系是喀喇汗王朝大可汗的继承者，或称长支，所以穆萨死后将大可汗位传给儿子阿里。苏来曼支系以后成为副可汗的继承者，或称幼支，苏来曼死后将副可汗位传给儿子哈桑。这种倒霉的双王分权制度埋下的政治危机隐患，终于在阿里和哈桑时期显露出来，并在他们死后由他们的后代形成了纠葛不清直至分道扬镳的阿里系和哈桑系两大派系。

又回到开始的话题。阿赫马德是长支阿里的儿子，他死后，他的三弟曼苏尔（1015 ~ 1024 年在位）正式宣布继承汗

位。曼苏尔在阿赫马德生前就一直与他作对，不服从哥哥的管制，所以早在阿赫马德在位时就自封大可汗。这时，他顺水推舟地了却了心愿。

但此时控制着喀什噶尔与和田的哈桑系副可汗玉素甫·卡迪尔瞧不起这个曼苏尔，拒绝承认他的合法地位，于是在喀什噶尔自称大可汗了。两个堂兄弟之间的反目，预示着喀喇汗王朝统治阶层开始出现了可怕的裂痕。

恰巧在这个时候，随着一声响亮的啼声，优素甫降落人间。

这当然是一种历史的巧合。但无疑，优素甫·哈斯·哈吉甫睁开眼睛所看到的已不是蔚蓝晴朗的天空，而是危机四伏乌云密布的阴霾。

果然，曼苏尔在玉素甫·卡迪尔的强大压力下，不得不在1024年左右隐退，把王朝的大权让了出来，玉素甫·卡迪尔此后不久宣布自己为大可汗（1026～1032年在位）。

事情到此并未结束。哈桑系虽然在与阿里系的争斗中暂时占了上风，但哈桑系内部却并不团结。玉素甫·卡迪尔汗的两个弟弟阿赫马德与阿里特勤都反对他，不愿服从他的领导。当时阿里特勤统治着河中地区，握有重兵，在布哈拉和撒马尔罕有巩固的权力基础。他试图抛开玉素甫·卡迪尔这个自封的大可汗，在河中地区独立谋求发展。他希望从塞尔柱王朝和伽色尼王朝两个突厥人政权的手中获得更多的土地，以使自己的势力范围不断扩大。这令自封为大可汗的玉素甫深感不安，也让塞尔柱和伽色尼两个王朝感到受到了威胁。于是玉素甫·卡迪尔汗在1025年联合伽色尼王朝的军队向他的弟弟阿里特勤宣战，并将阿里特勤击败。

同室操戈，使喀喇汗王朝面临着危机。这时，优素甫大约

7岁。

但是，真正的权力之争还没有开始。阿里特勤虽然被击败了，河中地区却并没有安定下来。被迫隐退的阿里系曼苏尔的侄子们，对于喀什噶尔的哈桑系在本属于阿里系家族势力范围的河中地区反客为主的做法，并没有忍气吞声，他们一直伺机而动，现在终于等到了时机。

1032年玉素甫死了，他的长子苏来曼继为阿尔斯兰汗（大可汗），次子穆罕默德为博格拉汗（副可汗）。但此时，他们已经感受到了来自阿里系的威胁。这时，阿里系的伊列克·纳赛尔的长子和次子，也就是曼苏尔的侄子穆罕穆德和伊卜拉欣，开始大规模蚕食河中地区，将哈桑系的势力从河中地区驱除了。前者宣布自己为大可汗，后者为他的副可汗，不再承认东部哈桑系的宗主地位。喀喇汗王朝从此分裂为东西两个不相统辖各自独立的政治集团，喀喇汗王朝被悲惨地肢解了。

这件事发生在公元1041～1042年，当时优素甫23岁左右。

喀喇汗王朝分裂成东西两个不相统辖的政权后，各自按照自己的思路经营着自己的领地。虽然两个政权之间免不了发生不愉快的事情，但总的来说，他们是已经分道扬镳，并且最终由分裂而逐步形成了两个不同的民族。可以看得出来，西喀喇汗王朝的人已经开始不仅在政治上脱离了东喀喇汗王朝，而且在文化上也开始与东喀喇汗王朝保持了距离。这种由宫廷政治争斗而导致的国家分裂和民族分裂，对当时正在中亚发挥积极作用的喀喇汗王朝来说，是一个沉重的打击，并预示着喀喇汗王朝由鼎盛开始走向衰亡。

西部喀喇汗王朝既然已经分离出去了，与我们要描述的问题已经没有多大关系，暂时就不再去管它了。那么，东部喀喇

汗王朝在经历了国家分裂的重大政治失误之后，是否变得清醒一些、明智一些了呢？事实上是没有。虽然东部喀喇汗王朝的第一代大可汗苏来曼励精图治，使巴拉沙衮和喀什噶尔成为中亚的政治和文化中心，并且，他也积极努力，用自己的人格魅力和优厚的待遇尽量吸引各种人才到这两个城市里来，但在他的身后，却暗藏着对大可汗之位虎视眈眈的亲兄弟博格拉汗穆罕默德的夺权阴谋。终于，耐不住性子的穆罕默德在1056年向阿尔斯兰汗苏来曼发动了夺权政变，苏来曼战败被俘，穆罕默德做了东喀喇汗王朝的大可汗。

国家再一次遭受了重大劫难，人民再一次遭受了重大创伤。这时，优素甫已经38岁。

穆罕默德在位仅15个月，大概是看到千疮百孔的国家政治经济局面，自己无力治理，便把大可汗的宝座让给了他的长子侯赛因了。可是这个倒霉的侯赛因，大可汗的宝座还没有坐热，就被人下毒毒死了。毒死他的是他父亲穆罕默德的一个妃子。这个妃子对穆罕默德没有把可汗的位子让给她的儿子而心存不满，决心自己动手抢夺。她不仅毒死了侯赛因，而且一不做，二不休，连带着把穆罕默德的家人几乎杀了个精光。侥幸逃脱的也不敢再问鼎政治，转而谋求其他出路了。在维吾尔文化历史上创作了具有深远历史意义的《突厥语大词典》的赫赫有名的麻赫穆德·喀什噶尔，就是侥幸生存下来的一个，据说他是被毒死的侯赛因的儿子。这个阴毒的女人在实行完血腥的大屠杀后，扶她的幼子伊卜拉欣登上了汗位，她自己则实际掌管了东喀喇汗王朝的大权。

这次宫廷政变充满了血腥，所以引起了汗国上下的愤怒。穆罕默德的弟弟麻赫穆德不承认这个僭位的侄子伊卜拉欣的合法性，自己宣布继任大可汗（1059～1074年在位），而汗国的

领主们此时站在了他这一边。孤立的伊卜拉欣内外受挤，日子也实在不好过。听着汗国四处喧嚣的讨伐声，在母亲的威逼下，只好硬着头皮去弹压，结果战败被俘，而且送了性命，在位时间仅仅一年。

在这个血雨腥风的年代，优素甫已经过了不惑之年。

这个时候，有个卧薪尝胆的人一直在静观东喀喇汗王朝的政治局势，他就是东喀喇汗王朝第一代大可汗苏来曼的长子哈桑·本·苏来曼。他父亲阿尔斯兰苏来曼被穆罕默德政变推翻后，他丧失了继承大可汗的特权，但他的叔叔穆罕默德并没有赶尽杀绝地把他一并处理了，而是让他做了博格拉汗。他是个深谙权谋之变的人，在穆罕默德及其后粉墨登场的伊卜拉欣和麻赫穆德时期，不露声色地积蓄力量，等待合适的时机，以期夺回本属于自己的大可汗地位。当时，有许多政治投机者，也有许多文人学者，都聚集在他的周围，他使他们看到了各自的希望，虽然各自所怀的希望不同。优素甫·哈斯·哈吉甫自然也没有放弃亲近他的机会，也把宝押在了哈桑的身上，他创作的《福乐智慧》就是呈送给哈桑的晋见礼。

1074 年，麻赫穆德去世，他的儿子奥马尔即位。哈桑·本·苏来曼（1074～1102 年在位）看到了机会，在奥马尔当政仅两个多月，便一举推翻了他的统治，将博格拉的名号改换成了阿尔斯兰，实现了他的理想，做了东喀喇汗王朝的大可汗。

而这个时候优素甫·哈斯·哈吉甫已经两鬓斑白，过了龙钟之年了。

如此血雨腥风的年代，带给优素甫的不会是泰然处之的悠闲。他一直关注着喀喇汗王朝的命运，并将喀喇汗王朝的命运与维吾尔人命运紧密结合在一起。他是一个充满民族自豪感的知识分子，他始终将国家与民族的命运与自己的命运联系起

来。国家兴亡，匹夫有责，这促使他不能无视国家政治的昏暗，不能无视民族文化的衰落。他要立志抱国，立身济世，因而著作了《福乐智慧》。

世风日下，人心不古

你方唱罢我登台，东喀喇汗王朝就这样没完没了地上演着宫廷权力争斗的血腥悲剧，哪还有时间和精力顾及王朝的建设和人民的福祉。王朝和民族的这种大动荡、大分裂所产生的巨大冲击，对优素甫·哈斯·哈吉甫来说必定是刻骨铭心的。他目睹了这一切，对喀喇汗王朝统治阶级不顾民族与人民的利益，为了满足不断膨胀的私欲和权欲，将王朝作为厮杀拼争战场的腐败和贪婪，感到极大的震惊。

优素甫本来是个理想主义者，他一直幻想喀喇汗王朝能够走一条富国强民的道路，他甚至把这样的理想寄予了诗一般的境界：

光秃秃的树木穿上了绿衣，
红黄蓝紫，枝头五彩缤纷。

褐色大地披上了绿色丝绸，
契丹商队又将桃花石锦缎铺陈。

平原、山峦铺满了锦绣，
谷地、丘陵一片柳绿花红。

五彩缤纷的花朵绽开了笑脸，
大地上弥漫着兰麝的芳馨。

习习晨风送来了丁香花的清香，
茫茫大地散发出麝香的清芬。
（第 67 ~ 71 行）

这简直就像穆罕默德在《古兰经》中为穆斯林描绘的天园仙境，是那么充满激情，那么令人向往。但这样和平宁静安详的生活，却像海市蜃楼一样虚无缥缈。现实呈现给优素甫的是另外一番支离破碎、满目疮痍的悲惨景象，这让优素甫不能不感到失望和苦闷。

优素甫从降生的那一刻开始，直到他哀叹生命将止的龙钟之年，他看到的是太多的苦难和太多的政治危机，这给他的心灵造成了巨大的伤害。他是一个具有强烈社会责任感和强烈民族自豪感的知识分子，他希望在经历了漠北时期国破家亡的重大失败和在中亚东山再起后灭亡波斯萨曼王朝的重大胜利之后，维吾尔人能够理智地面对未来，走一条健康的、富有朝气的、公正和谐的法制国家的道路。但统治者浅薄的政治抱负和缺乏治理国家的能力，使得他的这些希望统统化为泡影。

究竟是什么原因造成了统治者无视国家的强盛和民族的福祉，而无休止地你争我斗呢？他一直苦苦思索着造成这种局面的原因。最终他认为，造成这种混乱局面的原因是因为统治者的贪得无厌。因为贪得无厌，他们热衷于掠夺，贪图于享受，以积聚财富而洋洋自得，而对治理国家的事情漠不关心。所以，他对宫廷中不顾社稷和民众的利益与福祉而无休止地争权夺利的政治角斗感到愤懑，对统治阶层无止境的贪婪和掠夺感到悲哀：

成千上万的骆驼你攫为己有，
野外有马群，厩中有駃騠。①

漫山遍野是你的羊群，
奴隶和侍女难以数计。

山阴里布满了成群的牦牛，
平原上黄牛、犍牛铺天盖地，

就连那山崖间的羚羊和野山羊，
雄君啊，也难逃脱你手底。

无论是麋鹿、獐麅和白羚，
都是你用之不尽的美肴佳食。

无论是野驴还是青羊，
英主啊，都有人抓来奉献于你，

狐狸、野猪、熊罴、狮子、豺狼，
围猎中都被你置于死地。

无论是白鹄、黄鹄、大雁、水鸭，
还有大鸨、鹌鹑、天鹅、锦鸡；

抑或是天穹中成群翱翔的黑鹰，

① 古书上说的一种骏马。

苍狼啊，它们也都难以逃逸。

你的猎鹰使飞禽无以飞翔，
你的猎豹、猎犬使走兽绝了踪迹。

你使有父者失去了父亲，
你使有母者沦为孤儿。

世间万物对你无穷无尽，
英主啊，你的寿命却有尽时。

为衣食之欲你聚敛了一切，
你死后全都留在人间。

你聚富敛财最终有何益？
死神一到，绝了你根基。

细想起来，这全都是贪欲，
欲壑焉能有填平之时。

（第5370～5384行）

君王可以毫无节制地贪得无厌，是因为君王至高无上的权力。君权神圣，不可侵犯。既然君权是神圣的，而神圣的东西是不可怀疑的，是必须顶礼膜拜的。所以，获得君权，就等于确立了不可置疑的神圣地位，而在这个不可置疑的地位上，做任何事情也就都不可以置疑了。可以据天下之物为己物，可以无所顾忌地享用意欲享受的一切奢华。于是，君王的地位绝对

炙手可热，是幻想一步登天的人梦寐以求的，王位之争也就随之而来。

在维吾尔语里，君王居住的“宫廷”与“争斗”是同音词，这在语言学上是一个很有趣的现象，说明维吾尔人对宫廷的险恶政治具有深刻的认识和共识。优素甫在《福乐智慧》中就巧妙地利用语言学上的这种引申意义，描述宫廷的政治生活：

帝王居处之所以叫做“宫廷”，
就因为宫中之人你争我斗。

嫉妒在宫廷中滋生蔓延，
哪里有嫉妒者，难得安宁。
（第 4246 ~ 4247 行）

嫉妒因何而生？因权力。权力因何生嫉妒？因为权力可以获得利益，权力可以掠夺利益，权力可以占有利益。在国政不廉的国家里，权力成了肆无忌惮地牟取私利、满足私欲的工具。为了获得无止境的利益，宫廷里便不断地演绎你争我斗的惨烈悲剧。而象征权力之巅的王位，自然也就成了利欲熏心的人觊觎的目标。梦想君临天下，满足膨胀的私欲，不能不奋不顾身铤而走险地将宫廷作为政治赌场。在这种情势下，“国君头高如塔，脖子像细绳，智者不相信他会有安宁。王位又好比头上的钢刀，时时都威胁着国君的生命。”（第 2154 行）国家的政治怎能不一团糟。

为什么不去追求永驻光辉的善德，而沉溺于掠获过眼烟云的奢华呢？需知善德是永恒的，不仅给自己造福，同时也为别

人造福；在为别人造福的基础上，同时也就给自己铺设了通向幸福的道路。一个国家，特别是国家的君王，应该明白这个道理，怎么能以权位之重而扩张贪图享受的欲望呢？须知，作为执政者，身系国家安危，应对权欲、物欲、情欲加以克制，怎么能恣意妄为呢？私欲如果不加克制，轻者害身，重者害国。

君王应该明白，成为宫廷的主人，应该使国家不断强盛，威振四方；应该为人民造福，让百姓在你的福荫下丰衣足食，安居乐业。怎么能为了满足自己的私欲而置国家和人民的利益于不顾呢？

一个国家，一个政权，如果仅仅是中下层官员中有些贪官污吏作乱，那还不算可怕。因为最高统治集团不仅可以用自己的模范行为倡导廉政，也可以理直气壮地用行政或法律的手段去惩治腐败。倘若上层统治集团本身就寡廉鲜耻，贪鄙成风，上行则下效，国家就必将陷入非常混乱和被动的局面。

这是优素甫所最感焦虑、最不愿看到的局面。然而这种局面已经出现了。

由于统治者欲壑难填，结果上行下效，喀喇汗王朝的社会风气呈现出人心不古、世风日下的令人痛心的局面：

智者啊，你瞧今日的情景，
世道变得让人捉摸不定。

有知者受屈辱，引身远去，
有智者不开口，装作哑人。

人世间充满了卑劣之徒，
老实人受欺凌，难以翻身。

不做礼拜、以酒洗面之人，
如今被称作英雄，掌握权柄。

贪杯好色之徒被称作好汉，
不饮酒的倒落得个“吝啬鬼”之名。

谨守拜功又斋戒之人，
君主啊，他们却被看做逆种。
纯洁消失了，污秽在蔓延，
污浊充满了污秽者的心灵。

纯洁徒有其名，不见其实，
污秽在猖獗，而无人过问。

有谁把不法视为不法，
有谁放弃污秽而追求洁净！

有谁是真正的虔诚之人，
在最后审判日获得光明！

人心已被污秽所濡染，
何处能够找到洁净！

（第 6451 ~ 6461 行）

人们庸庸碌碌，浑浑噩噩，只是一味地谋求私欲。为了获得更多的财富，为了赢得更多的虚荣，人们不顾危险地四处搜

刮，不顾廉耻地尔虞我诈，不顾亲情地自相残杀，仿佛自己是世界的唯一拥有者：

好友们抛弃了真挚友谊，
亲人抛弃了骨肉之情。

卑者无礼貌，尊者无知识，
狂悖者泛滥，温顺者绝踪。

人们为金钱而沆瀣一气，
有谁为真主而正道直行！
（第 6466 ~ 6470 行）

残酷的现实让优素甫痛心疾首，使得他不能再保持沉默。他坚信，君王的昏庸，是造成民众道德沦丧的源头；政治的黑暗，是造成国家混乱衰败的根本。要想使喀喇汗王朝成为中亚的强国，要想使维吾尔民族成为文明的民族，就应该从君王做起，励精图治，整治朝纲，弘扬善德，教化民众。否则，喀喇汗王朝难逃漠北回纥汗国覆灭的命运。

优素甫一直希望寻找合适的机会和方式将这些道理灌输给统治者，因此，呕心沥血，愤而著《福乐智慧》，以为君王指点迷津，以为民众指示方向。

危难当头，强敌压境

更严峻的现实还在于，当时喀喇汗王朝正面临着来自突厥族人另外两个政权——伽色尼王朝和塞尔柱王朝的威胁和挑战，中亚正经历着空前绝后的权力角逐，喀喇汗王朝遭遇到前

所未有的生存危机。

伽色尼王朝一直觊觎着喀喇汗王朝辽阔的疆域，希望从阿富汗的崇山峻岭中腾挪到富饶的河中地区。早在999年，当喀喇汗王朝决心彻底了断与波斯萨曼王朝的多年积怨，将中亚的控制权从萨曼王朝手中抢夺过来的时候，伽色尼王朝便以协助喀喇汗王朝为名，趁火打劫控制了阿姆河以南的呼罗姗地区。伽色尼王朝的苏丹马赫穆德为了增加以后同喀喇汗王朝打交道的筹码，在控制了呼罗姗后立即向阿拉伯阿拔斯帝国表示亲善，请求哈里发册封。巴格达的哈里发承认了马赫穆德的政权，册封他为"国家的右手和教团的信赖者"，这大大加强了马赫穆德的地位。相反，喀喇汗王朝则根本没有把阿拉伯帝国放在眼里，不肯向阿拉伯帝国的哈里发发出效忠的信息。所以，虽然波斯的萨曼王朝被喀喇汗王朝灭亡了，阿姆河北岸的萨曼王朝的首都布哈拉成了喀喇汗王朝的行营，但在其背后，则隐藏着虎视眈眈的伽色尼王朝的不轨图谋和阿拉伯帝国的强烈不满。

1025年，利用喀喇汗王朝的内部争斗，伽色尼王朝的苏丹马赫穆德应喀喇汗王朝玉素甫·卡迪尔汗的邀请，出兵渡过阿姆河，进入河中地区，以帮助镇压阿里特勤的反叛。马赫穆德为了向玉素甫·卡迪尔汗炫耀国威，在与玉素甫·卡迪尔汗会面时，极力铺张。他将宴会厅布置得尽可能的豪华气派，大厅用鲜花、名果、宝石、绣金织品、水晶玻璃、最好的镜子和各种各样珍贵物品装饰得富丽堂皇，使得玉素甫·卡迪尔汗窘迫不堪。①

虽然玉素甫·卡迪尔汗已经预感到来自伽色尼王朝的威胁，

① 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第96页。

但由于国内政治争斗纷争不已，为了保住自己的地位，暂时也顾不了那么多。但这种引狼入室的后果是可以预料得到的。果然，马赫穆德并不是真心地帮助喀喇汗王朝，他并不想为喀喇汗王朝彻底消灭阿里特勤，有阿里特勤这样一支反叛的力量存在，喀喇汗王朝就不会腾出全部的精力来加强对中亚的继续扩张。同样，有阿里特勤这样的反叛力量存在，伽色尼王朝就随时可以在自己认为合适的时机，随心所欲地打两张牌，既利用喀喇汗王朝的内部纷争而削弱喀喇汗王朝的力量，又可以根据需要支持一方打击另外一方，从而为自己进入河中地区消除障碍，铺平道路。

这是一种一箭双雕的政治伎俩。所以，在帮助喀喇汗王朝打败了阿里特勤后，马赫穆德并没有乘胜追击一举消灭阿里特勤，而是撤出了河中地区，给阿里特勤留了条活路。但由于他对喀喇汗王朝的功劳，阿姆河以北的一部分地区则已经成了伽色尼王朝的势力范围，并实际上也掌握了对河中地区的发言权。喀喇汗王朝为此付出的代价是太大了。

自恃对喀喇汗王朝有功的马赫穆德已经不把喀喇汗王朝看在眼里，开始盛气凌人地处理与喀喇汗王朝的关系。当时玉素甫·卡迪尔汗的次子穆罕默德特勤代替失败逃亡的阿里特勤成为河中地区名誉上的统治者，但他却无法根除阿里特勤在这一地区的巨大影响力。他依然需要获得伽色尼王朝的支持。为了表示亲善，也为了说服马赫穆德能够帮助他彻底战胜阿里特勤，穆罕默德特勤希望尽快到伽色尼迎娶公主，这是两国曾经商量好的政治联姻。但马赫穆德毫不犹豫地拒绝了穆罕默德特勤，禁止他到伽色尼，让穆罕默德特勤，实际上是让喀喇汗王

朝颜面扫地，蒙受了巨大耻辱。①

同时，为了阻隔喀喇汗王朝与阿拉伯阿拔斯王朝的联系以获得伊斯兰世界的支持，伽色尼王朝请求阿拔斯王朝在与喀喇汗王朝打交道时，必须通过伽色尼王朝。这实际上是剥夺了喀喇汗王朝与阿拔斯王朝直接的外交关系。很显然，伽色尼王朝在采取一种孤立喀喇汗王朝的政策，他们希望喀喇汗王朝在一种窒息的政治环境中，不得不向伽色尼王朝俯首称臣，最终主动退出在河中直至在中亚的政治角逐。

虽然在喀喇汗王朝看来，伽色尼王朝不过是一个靠掠夺印度而发财的暴发户，但由于自己王朝内部的政治腐败，不得不求助于伽色尼王朝的援助，也就只好仰人鼻息、忍气吞声了。

尽管伽色尼王朝的如意算盘打得很好，但世界的变化太快，还没有等伽色尼王朝的政治阴谋得以实现的时候，一支由突厥土库曼人建立的塞尔柱王朝已经成熟起来。最初，塞尔柱王朝利用阿里特勤受到伽色尼王朝攻伐的仇恨，帮助阿里特勤在河中重新获得统治权。后来，塞尔柱的野心包藏不住了，便与阿里特勤反目成仇，扶持阿里特勤的反对派，乘机大兵压境，逐渐蚕食河中地区，并将伽色尼王朝的势力从河中以及呼罗珊地区驱逐出去。伽色尼王朝的辉煌时期结束了，塞尔柱遂成为在中亚与喀喇汗王朝叫板的重要力量。

塞尔柱王朝是比伽色尼王朝野心更大的帝国，他们对于比自己文化优越的喀喇汗王朝也是存有担忧，把喀喇汗王朝视为自己扩张的最重要的阻力和障碍。他们希望喀喇汗王朝收缩领土范围，把更大的活动空间留给塞尔柱王朝。这一点让阿里特勤也不能接受，于是他开始与喀喇汗王朝讲和，希望消除过去

① 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第97页。

的积怨，以共同对付来自塞尔柱王朝的威胁。

但是，这样的政治措施还没来得及全面实施的时候，阿里特勤逝世，而他的儿子们在处理政治事务的能力上还比较幼稚。此时，一直处于蛰伏状态的长支阿里系的成员在塞尔柱王朝的帮助下，乘机发难，将河中地区的管辖权争夺了回来，并最终导致喀喇汗王朝的分裂，形成了东西两个喀喇汗王朝，喀喇汗王朝遇到了有史以来最大的政治危机，喀喇汗王朝抵御来自塞尔柱王朝的政治威胁的能力因此大大降低了。

在这样的国际形势下，喀喇汗王朝本该励精图治，壮大国力，富足人民，以增强保持在中亚统治地位的能力，怎么能上下合污，弃绝正道，而为一己私欲置国家与民族的前途于不顾呢？

这不能不使优素甫·哈斯·哈吉甫更加忧心忡忡。

突厥族人意欲争锋

突厥人在中亚的重新崛起，不仅改变了突厥人在阿拉伯伊斯兰世界的地位，也改变了突厥人的整体形象。这种局势，不仅驱逐了波斯人在中亚的政治势力，而且对阿拉伯帝国构成了威胁，同时也对阿拉伯和波斯文化提出了挑战。

阿拉伯帝国从未放弃在中亚推行阿拉伯伊斯兰文化。从公元7世纪后半期开始，阿拉伯帝国在中亚强行推进殖民统治，在灭亡了波斯的萨珊王朝后，虽然暂时获得了在中亚的发言权，但由于没能彻底征服西突厥，所以还不能说已经完全控制了中亚。也正是因为存在着独立于阿拉伯世界之外的突厥人的军事政权，那些不得已暂时屈服于阿拉伯的国家，一直抱有驱逐侵略者的希望。

当时为了征服中亚的人民，阿拉伯著名的将领屈底波率领

大军在中亚东征西讨，以武力迫使当地的人们服从阿拉伯的统治，放弃原来的信仰，改信伊斯兰教。他摧毁当地的祆教和佛教寺庙，在其废墟上建立清真寺。他甚至派阿拉伯士兵住到老百姓的家里，以监视他们是否真的信教和礼拜。各地居民在阿拉伯人这种严厉控制下，民族尊严受到了极大的伤害，纷纷要求突厥人给予他们以援助。714 年，阿拉伯倭马亚王朝哈里发瓦里德谢世，苏莱曼登位。

屈底波受宫廷党争牵连，感到自己的前途凶多吉少，就号召部下背叛苏莱曼发动兵变。他的部下不打算跟他干，把他杀了。屈底波的死标志着阿拉伯在中亚强力统治的结束，中亚各地都想趁机驱逐和消灭阿拉伯人。①

中亚的起义是在突厥人的支持下进行的。西突厥的余势突骑施部首领苏禄 714 年自立可汗后，由于善抚部下，从者众至 20 万，于是称雄西域。突厥军队开始向阿拉伯人发出挑衅。在其后的 20 多年时间里，突厥军队在河中地区巧妙灵活地与阿拉伯军队周旋，以其特有的勇敢和善战，重创阿拉伯军队。从此以后，阿拉伯人发现，因为突厥人的介入，在中亚自己成了被动的防守一方，并有被从阿姆河外的所有地区驱逐出去的危险。② 只是由于突厥部族间不团结的老毛病在取得胜利之后复发，阿拉伯才避免了被突厥人逐出中亚的狼狈。

738 年，战功卓著的突骑施苏禄可汗被族人谋杀，突骑施黄、黑两姓各立可汗，互相攻伐，元气大伤，终因内耗而分崩离析，西突厥作为独立的政治力量从中亚的历史上彻底消失了。西突厥灭亡后，部族散乱，无奈地在中亚各地寻求安身立命之地。由于丧失了国家的政权保护，流离失所的突厥各部族

---

① 王治来《中亚史纲》，湖南教育出版社，1986 年，第 254 ~ 264 页。
② 同上，第 258 页。

的人民，或隐居山林，或远徙他方，或典身为奴，处境比较悲惨。但勇猛善战的突厥人却给阿拉伯人留下了难忘的印象。

西突厥的崩溃并没有预示阿拉伯帝国麻烦的结束。相反，由于中亚在突厥人的帮助下受到了鼓舞，促成了波斯人鼓动阿拉伯帝国的反对派发动政变，推翻了穷兵黩武的倭马亚王朝（661～749 年），建立了亲波斯的阿拔斯王朝（749～1258 年）。

阿拔斯王朝推翻倭马亚王朝，波斯人充当了主力军。他们冲锋陷阵，南征北战，直捣大马士革，为阿拔斯王朝奠定了基础。所以，阿拔斯王朝的建立，首先是波斯人的功劳。为了摆脱倭马亚王朝的影响，阿拔斯王朝决定迁都。选择新都时首先考虑距波斯较近的地方，于是决定在伊拉克的北部建立新都巴格达城，将阿拉伯帝国的政治中心由倭马亚王朝的叙利亚大马士革转移到这里。

阿拔斯王朝建立以后，波斯人受到了重用。波斯人建议设置大臣（首相）职位，以规范宫廷政治。波斯人解释说，大臣是国王及其子民的中介，要既能满足国王的要求，又能适应民众的需要。波斯人曾长期担任阿拔斯王朝的大臣职务，事无巨细，都能代表哈里发去办理。他们利用娴熟的政治技巧左右了阿拔斯王朝前期的政治，并积极在阿拉伯世界扩张波斯文化。①

波斯人的专权，终于激怒了阿拔斯王朝的哈里发们，他们不能容忍波斯人图谋不轨，不能坐视阿拉伯的政权被玩于波斯人的股掌之中，于是与波斯人展开了恢复王权的政治角逐。

为了控制波斯人，阿拔斯王朝第八代哈里发穆阿台绥姆（833～842 年在位）想到了突厥人。他意识到在与波斯人的争

① 〔埃及〕艾哈迈德·爱敏《阿拉伯－伊斯兰文化史》第二册，商务印书馆，1990 年，第 152 页。

权夺势的较量中，波斯人常占优势。阿拉伯人部落众多，党派林立，既难驾驭，又难控制，难以承担解救王朝危机的重任。他觉得突厥人比较可靠。他们当时散落中亚，地位较低，多为波斯人和阿拉伯人的奴隶。穆阿台绥姆的母亲就是突厥奴隶。一半的突厥血统使他很自然地亲近突厥人。于是他派人从中亚购买、招募了大批突厥人，给予优厚的待遇，作为御林军，承担保护王朝的使命。他们服装华丽，常驻宫廷，处处显得与别的军队不同，引起阿拉伯籍和波斯籍的军人强烈不满，经常与突厥军人发生冲突。穆阿台绥姆为了突厥军的安全，甚至在北方萨马腊建立新都，将突厥军调往那里，把政治中心也转移到那里。由于受到重用，突厥人开始排挤和打击波斯人，并逐渐控制了局势。①

波斯人在阿拉伯帝国的地位一落千丈，阿拉伯帝国的政权似乎重新回到了哈里发手中。突厥将军居功自傲，开始不断向哈里发提出分封更多土地的要求，并把手伸向阿拔斯王朝的政治权柄。大约从833年波斯人交出对阿拔斯王朝的政治主宰权开始，突厥人开始逐步掌握阿拔斯王朝的政治权力和军事权力。突厥将军凌驾于哈里发之上，任意废黜哈里发，或杀或留，随心所欲，毫无顾忌，阿拔斯哈里发实际上变成了突厥人的奴隶。847年，第九代哈里发瓦西格（842～847年在位）看到突厥将军日益膨胀的野心而束手无策，终于抑郁而亡。861年，力图夺回失去的权力、重整江山的第十代哈里发穆台瓦基里（847～861年在位）被突厥人刺杀。862年，继位的穆台瓦基里的儿子第十一代哈里发孟台绥尔（861～862年在位），试图笼络波斯人和阿拉伯人以削弱突厥人的势力，结果继位仅6

① 〔埃及〕艾哈迈德·爱敏《阿拉伯－伊斯兰文化史》第二册，商务印书馆，1990年，第157页。

个月便被突厥人毒死。突厥人又立木斯台因为第十二代哈里发（862～866年在位）。木斯台因不甘心做傀儡，从新都萨马腊逃往巴格达，途中被突厥军抓住，逼其退位后放逐到麦地那城，但被杀于途中。他的堂弟木耳台兹（866～869年在位）继任第十三代哈里发，由于未能满足突厥将军要求封地和索求军饷的要求，被囚禁折磨至死。[①] 短短20多年的时间，突厥将军接连逼杀五位哈里发，可以想见他们在阿拉伯帝国中的特殊地位。

之后，突厥人对阿拉伯世界的控制中断了110年（945～1055年间），这期间，阿拉伯帝国又被波斯人重新控制。正像当年希望引入突厥人来打击波斯人一样，这次阿拉伯帝国哈里发渴望引入波斯人来打击突厥人。突厥军队由于多年蹂躏阿拉伯帝国，国愤民怨，再无立足之地，只得逃离巴格达。

但是，这时期，突厥人在中亚的地位已经发生了变化。由维吾尔人建立的喀喇汗王朝（840～1212年）和由土兰人（突厥奴）建立的伽色尼王朝（960～1189年）向控制中亚的波斯人萨曼王朝进行了最后的打击，终于在999年将其灭亡。而一支叫土库曼的突厥人在这种情势下壮大起来，其中以塞尔柱为首领的部落掌控了局势，他们趁着喀喇汗王朝和伽色尼王朝为继承萨曼王朝的遗产而争吵时，乱中取利，扎营于河中腹地，建立了塞尔柱王朝（1037～1194年），并虎视眈眈地盯着阿拉伯帝国肥沃的土地。他们终于等到了时机，1055年在图格里勒·贝的率领下，塞尔柱人以保护阿拔斯哈里发王朝之名，攻入巴格达，打败了控制阿拉伯帝国的波斯人，重新将控制阿拔斯王朝的权力转移到突厥人的手中。这样，由于波斯人被迫退

① 纳忠《阿拉伯通史》上卷，商务印书馆，1997年，第595页。

出角逐中亚和西亚的政治舞台，几乎整个伊斯兰世界都操纵在突厥人的手中，突厥人的地位达到了历史上空前的高度。①

此次塞尔柱王朝对阿拔斯王朝的控制，有别于前次。前次是突厥奴隶雇佣军拥兵自傲，控制哈里发只是为了获得更大的物质利益。这次是以突厥人的国家对阿拉伯人的帝国的控制，控制哈里发是为了控制整个世界。所以，塞尔柱王朝的统治者本能地意识到阿拉伯－波斯文化的优越，他们不是破坏它，而是把自己看成它的捍卫者。② 他们尽量显得温文尔雅，很有教养，并尊重各类知识人士，为他们提供良好的研究条件，塞尔柱王朝“在弘扬阿拉伯－伊斯兰文化方面作出了杰出贡献，曾创造了一个文化灿烂的新时代”。③

阿拔斯王朝一共持续了 509 年的历史，其中被突厥人掌控的时间就达近 240 年。在这样一种政治背景中，突厥语各民族在阿拉伯伊斯兰世界的地位也水涨船高，突厥裔学者不断涌现，纷纷来到巴格达，如饥似渴地从那里吸取科学和文化的丰富养料，并把突厥人那种兼收并蓄的学术风格一同带来，扭转了阿拉伯伊斯兰世界盲目的翻译运动的治学方向，而开始注重对各种学说的分析与研究。这一时期巴格达最著名的学者有许多是突厥人，如法拉比。

法拉比（870～950 年）精通亚里士多德的学说，并在理论上对它进行了最精辟的解释，以至被认为是亚里士多德之后最杰出的哲学家。据说，法拉比生活清贫到借其看门人的灯光彻夜读书和写作。为了独自思考，他喜欢孤寂。他是伊斯兰世界哲学研究的真正奠基者，由他搭建的伊斯兰哲学的框架，影响

---

① 纳忠《阿拉伯通史》上卷，商务印书馆，1997 年，第 617 页。
② 〔法〕勒内·格鲁塞《草原帝国》，商务印书馆，1999 年，第 197 页。
③ 纳忠《阿拉伯通史》上卷，商务印书馆，1997 年，第 627 页。

了后来的伊斯兰哲学发展的方向。亚里士多德被誉为哲学的“第一导师”，鉴于法拉比作为亚里士多德的后继人及其学说最为有力的传播者，他被尊为“第二导师”。①

突厥人在阿拉伯世界发挥的这种积极的作用，改变了突厥人的形象，也使得突厥语各民族文化受到了重视。但是，突厥语各民族的文化由于缺乏系统的规范和张扬，在很大程度上影响了阿拉伯人对突厥人文化的认识和了解。当时在阿拉伯伊斯兰文化领域盛行使用阿拉伯语，以扩大和强化使用阿拉伯帝国在文化上的统治。在阿拉伯伊斯兰世界虽然有许多突厥裔学者，但他们所受教育和所从事的文化事业，与突厥文化并无多大关系，他们的科学成就是阿拉伯－伊斯兰文化的一部分。所以，现实对突厥人文化的需求与突厥人在文化上的努力存在着相当大的差距。

当时的维吾尔知识分子，已经意识到这种差距，而且深知这种差距将可能导致整个突厥人的文化衰亡。积极宣扬突厥文化，积极改良突厥文化，促使突厥文化重新获得生命力，是突厥语民族知识分子面临的巨大挑战。维吾尔人麻赫穆德·喀什噶里就急迫地意识到这种差距不仅阻碍了阿拉伯伊斯兰世界对突厥人文化的认识和了解，而且限制了突厥文化的发展空间。他通过旅行收集突厥语各民族部落的语言现象和文化传统，以其作为材料，对突厥人的语言和文化传统进行了详密的阐述和诠释，著作《突厥语大词典》。而优素甫则对突厥人，特别是维吾尔人的历史文化进行了系统的研究与整理，希望用突厥人的文化诠释有关国计民生的重大学术问题，著作《福乐智慧》。

可以这样认为，由于从 9 世纪开始，突厥人在阿拉伯伊斯

① 〔伊拉克〕穆萨·穆萨威《阿拉伯哲学》，商务印书馆，1996 年，第 63 页。

兰世界地位的改变，使得突厥文化在阿拉伯人中得到传播，及至到了11世纪后期，由于在中亚突厥语族的喀喇汗王朝和伽色尼王朝对波斯人的彻底胜利，在西亚塞尔柱王朝对阿拉伯帝国的全面控制，突厥文化更获得了极大的伸展空间。

维吾尔人知识分子充分意识到，在这样的历史大背景下，维吾尔人有责任挑起传播和弘扬突厥人文化的大旗，并以明确的姿态，向世界宣称，突厥人的文化也是具有悠久历史和辉煌成就的。同时，他们身体力行，在当时阿拉伯语成为官方通用语言的背景下，坚持传播和宣扬突厥人和维吾尔人的语言与文化。优素甫在《福乐智慧》中就不无自豪地说：

> 我伸开双手，追求知识，
> 把词语串在一起，织成诗篇。
>
> 这突厥语言犹如无羁的羚羊，
> 我将它捕获，加以驯养。
>
> （第6616～6617行）

而麻赫穆德·喀什噶里甚至宣称：阿拉伯语和突厥语二者并驾齐驱，“如同两匹奔驰的赛马”，争强斗胜，互不相让。[1]

总之，突厥人在政治上的争锋，为突厥人在文化上的争锋提供了政治基础，影响了突厥人关注自身文化在伊斯兰世界的地位和作用，客观上刺激了突厥文化的发展，也激发了优素甫使用维吾尔语创作一部政治哲学著作的欲望。

---

① 麻赫穆德·喀什噶里《突厥语大词典》，第一卷，民族出版社，2002年，第5页。

中亚突厥化及维吾尔人的作用

突厥人以国家的形式对中亚实行控制始于突厥汗国时期。公元552年，突厥首领阿史那土门大败柔然，迫使柔然汗国阿那瓌可汗自杀。土门遂以漠北为中心，建立了突厥汗国。突厥汗国建立后，开始向东西两个方向扩张。土门的儿子木杆可汗（553～572年在位）挥师东进，直达辽河流域。与此同时，土门的弟弟室点密则率大军向西发展，征服了天山以南诸国，在公元557～562年间，室点密联合波斯的萨珊王朝消灭了中亚的哌哒汗国，势力范围扩张到阿姆河以北地区，并自立为可汗（562～576年在位）。突厥人遂以阿尔泰山为界，分裂为东、西两个不相统领的汗国。东突厥汗国统治着蒙古草原；西突厥汗国统治着天山草原和哈萨克草原。

西突厥在中亚的经营，没有取得特别的成功。虽然室点密死后，其子达头又把阿姆河以南的吐火罗地区划入突厥帝国的版图，但是在7世纪继续向西发展的过程中，遇到了刚刚兴起的阿拉伯帝国的阻挡，迫使突厥人退回到锡尔河以北的地区。而身后的唐王朝此时也频频发动西征，不断削弱西突厥在中亚的地位，终于使西突厥政权在公元659年灭亡。虽然西突厥的一支突骑施人在公元714年又宣布建立新的王朝，并一度使侵入中亚的阿拉伯人大为头疼，但很快，由于内部的党争而葬送了王朝的前程。公元738年，战功卓著的突骑施苏禄可汗被族人谋杀。此后经过不长时间的内部攻伐，西突厥作为独立的政治力量从中亚的历史上彻底消失了。西突厥灭亡后，部族散乱，无奈地在中亚各地寻求安身立命之地。突厥人在中亚落入了最为悲惨的境地。

中亚河中地区，在古代为伊朗语族的雅利安人所居住。尽管自6世纪以后，突厥民族不断进入，但居民的大多数仍然是

属于伊朗语族。而西突厥和唐朝对其地的统治也只是一种宗主权，并没有改变当地的民族、语言、宗教、习惯等状况。①

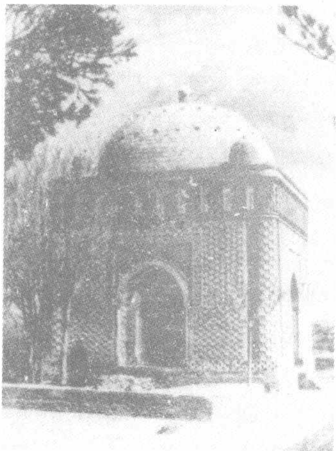
这种状况在公元9世纪的时候又得到了加强。波斯人在被阿拔斯王朝雇佣的突厥将军削弱了在阿拉伯帝国的政治地位之后，开始注重本土的治理，并把政治注意力放在了中亚。波斯人在中亚先后建立了塔希尔王朝（820～872年）、萨法尔王朝（867～904年）和萨曼王朝（874～999年），波斯人重新成了中亚的统治者。尽管名义上还对阿拔斯王朝称臣，实际上已独立自主了。

波斯人对于被突厥人逐出阿拔斯王朝的政治势力范围的耻辱记忆犹新，他们在自己的势力范围内要给突厥人一点惩罚和教训。当时在中亚的突厥人地位低微，被作为奴隶随便买卖。萨曼王朝购买大量突厥奴隶到宫廷服务，这些人被称为土兰人。突厥奴隶头一年是当马伕，只能徒步服役。在惩罚的威胁下，甚至不敢秘密地骑马。在这期间，他们穿的是粗布衣服。一年后，可以得到一匹马跟在主人的鞍前马后充当侍卫，虽然可以骑马，但必须是没有鞍子的“滑马”。五年后，可以乘骑鞍马，配带武器。六年后，才得穿着比较华丽的服装，如饰银的铜盔和丝织服饰。七年后可以使用三名奴隶。勇敢善战者，可以得到提升，升为骑兵队长，或更高的职位。但是突厥奴隶必须年过25岁，又有才干，立过战功，富有经验，才能升为官员，极少数人破格擢升为地区长官或军队将领。② 总之，突厥人被波斯人作为奴役和宰割的对象。

萨曼王朝的主人对于重温古代波斯萨珊王朝的旧梦感到欣慰，但为了巩固自己的统治地位，萨曼王朝开始在文化上征服

① 王治来《中亚史纲》，湖南教育出版社，1986年，第349页。
② 纳忠《阿拉伯通史》，上卷，商务印书馆，1999年，第608。

散布四周的突厥人，要求突厥人信仰伊斯兰教，并接受波斯文化。波斯人在中亚开始实行波斯化。他们恢复波斯文的地位，在文学创作中广泛使用波斯语，而阿拉伯语只作为与阿拔斯王朝的官方联系语言和科学表述语言。由于文学语言的波斯化，使得波斯语实际上成了主导人们精神生活的语言系统。王朝的诗人和一般的知识分子，渐渐地不愿意再使用阿拉伯文，他们从阿拉伯的统治下恢复了自己祖先的语文——波斯文。从 10 世纪起，波斯文逐渐地变成了穆斯林世界东部的文学语言。①



萨曼王朝陵墓

由于波斯人发达的文明素质，萨曼王朝时期，注重培育一种发展文化和科学的精神。在萨曼王朝统治中亚的 100 多年间，中亚成了伊斯兰世界文化最发达的地区之一。

但是，波斯人试图同化突厥人的愿望被逐步壮大的喀喇汗

① 王治来《中亚史纲》，湖南教育出版社，1986 年，第 338 页。

王朝（840～1212年）所破灭。从此开始了自西突厥汗国后突厥人重新统治中亚的历史，也揭开了中亚突厥化的序幕。

喀喇汗王朝建立的时间一般认为是公元840年左右，但对中亚发生重大影响则是960年之后。在喀喇汗王朝历史上，人们不会忘记博格拉汗萨图克对王朝发展所作的杰出贡献。他从伊斯兰教中感悟到一种精神和一种力量，他认为维吾尔社会需要这种精神和力量，他将伊斯兰教引入了维吾尔人的社会，鼓励臣民信仰这一宗教，他把维吾尔民族带入了又一个新的复兴时期。公元955年他死后，他的儿子穆萨继位，继续推行伊斯兰教，并在960年宣布伊斯兰教为国教，使喀喇汗王朝成为历史上第一个信奉伊斯兰教的突厥人政权。这对中亚来说，是一个重大的历史事件。勒内·格鲁塞在《草原帝国》一书中曾这样评价这一历史事件："……居住在喀什（喀什噶尔）西部和西南部，以及伊犁河流域和伊塞克湖地区的哈拉汗朝突厥人因皈依了伊斯兰教，从根本上改变了上述地区的特征。在伊斯兰教和突厥人的共同影响下，使中亚这部分地区昔日的一切都不复存在了。"① 这种变化的显著标志就是中亚由波斯化向突厥化的转变。

虽然信奉了伊斯兰教，喀喇汗王朝仍没有忘记突厥人与波斯人之间的世代斗争。他们继续向萨曼王朝施加压力，不断向河中地区进逼。当时的萨曼王朝可谓内外交困。由于不断依靠突厥奴隶御林军作保护，突厥奴隶的地位也不断得到提升。一位名叫阿尔普特勤的突厥奴隶成了御林军统帅，并被任命为呼罗珊总督。但新的王位继承者曼苏尔一世（961～976年在位）上台后把阿尔普特勤免了职。他逃到阿富汗地区的伽色尼城避

① ［法］勒内·格鲁塞《草原帝国》，商务印书馆，1999年，第189页。

难，并在那里建立了另一个突厥人政权伽色尼王朝，这是突厥人在波斯境内建立的第一个国家，它的存在大大削弱了萨曼王朝的力量。在这种情况下，当喀喇汗王朝的军队992年向萨曼王朝的首都布哈拉进攻的时候，萨曼王朝已经没有力量阻挡他们的脚步了。萨曼王朝甚至不得不向伽色尼王朝求救，这无异于引狼入室，而伽色尼王朝军队则乘机进驻了呼罗珊。“于是，伊朗人的萨曼国缩小到只有河中地区，它的两侧都是突厥人，一边是阿富汗和呼罗珊的主人、伽色尼王朝的突厥人，一边是仍统治着楚河草原、伊犁河流域和喀什噶尔的哈拉汗朝突厥人。现在唯一的问题是在这两支突厥人中，由谁将给予萨曼王朝最后一击。”①



布哈拉城郊的古城遗址

① 〔法〕勒内·格鲁塞《草原帝国》，商务印书馆，1999年，第189页。

最后的打击来临了。喀喇汗王朝的阿尔斯兰·伊列克·纳斯尔率军进入河中地区，于999年10月23日未遭抵抗地开进了萨曼王朝的首都布哈拉。纳斯尔接管了萨曼王朝的国库，囚禁了末代国王阿布都·马利克及王族的其他成员，吞并了河中地区。萨曼王朝灭亡后，波斯人在中亚的统治再未恢复过，喀喇汗王朝永远终结了土著雅利安人统治中亚的历史。

从此，喀喇汗王朝率领其他突厥部族大批进入河中和阿姆河流域。维吾尔人有着相当高的文化，在建立喀喇汗王朝以前已进入阶级社会。进入七河地区后，维吾尔人在政治、经济、文化方面同其他突厥部族相比处于明显的优胜地位，对突厥语各民族的社会进步发生了积极影响，加速了他们向阶级社会和定居农业的过渡，在这两个过渡的同时也加速了中亚地区波斯语各民族的突厥化，更确切地说，应是维吾尔化。①

11世纪是中亚发生重要历史变革的一个时期，活跃在中亚政治舞台上的喀喇汗王朝、伽色尼王朝和塞尔柱王朝三个突厥人政权，彻底扫除了雅利安人的政治势力，使中亚在民族、宗教、语言、文化、风俗习惯等方面趋于一致，使原来占主导地位的波斯文化被突厥文化所取代，许多操伊朗语的民族如粟特人开始使用突厥语，并融入突厥民族中，中亚进入了突厥化时代。人们同时也注意到，这三个突厥人政权，只有喀喇汗王朝不遗余力地推行突厥文化，而伽色尼和塞尔柱两个王朝则对波斯文化表现出极大的兴趣。

塞尔柱王朝甚至使用波斯语作为它的官方语言，王室和军队都逐渐波斯化了，塞尔柱王朝已经带有强烈的波斯文化色

---

① 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第68页。

彩。[①] 波斯诗人费尔多西的史诗《帝王记》在塞尔柱人那里受到欢迎，尽管这部史诗充满了对突厥人的敌视。塞尔柱王朝的两朝宰相尼查木（1017～1092 年）也是波斯人，他学识渊博，雄才大略，对王朝忠心耿耿。但他一直不遗余力地在塞尔柱王朝推行波斯文化，他的《治国策》成为塞尔柱人的治国方针，影响了塞尔柱王朝的文化走向。

伽色尼王朝进入印度后，控制了旁遮普，在印度建立了第一个伊斯兰国家，从此伊斯兰教在印度北方迅速传播开来。王朝也因为掠到大量印度财宝也变得富裕起来。王朝的苏丹马赫穆德已经完全波斯化，正处在权力的鼎盛时期，印度王公们的世界已经踩在他脚下。他自以为更文明，而把长期逗留在北部贫瘠草原之地坚持突厥文化的喀喇汗朝突厥人视为野蛮的同族人。[②] 所以，伽色尼王朝虽然是突厥人，却深受波斯文化的影响。他们同时还把波斯文化带入印度，今日印度、孟加拉和巴基斯坦流行的乌尔杜语就是由波斯语、印度的梵语以及一部分阿拉伯语融合而成的语言。[③] 突厥文化在伽色尼王朝根本就没有受到应有的重视。

而喀喇汗王朝则不同。喀喇汗王朝为了在中亚站稳脚跟，不致重蹈西突厥落败中亚的覆辙，把加速推行突厥语族文化作为经营战略的重点。中亚是一个极为特殊的地域，汇聚东西方文明的这片沃土，对于具有开放情怀的维吾尔人来说，可谓如鱼得水。漠北回纥汗国的失败强化了维吾尔民族的向心力和民族自觉意识，开始在文化上进行反思，这种反思是建立在对漠北时期民族文化改造成败的总结和对现实社会秩序混乱的忧虑

---

① 〔法〕勒内·格鲁塞《草原帝国》，商务印书馆，1999 年，第 206 页。
② 同上，第 191 页。
③ 纳忠《阿拉伯通史》上卷，商务印书馆，1997 年，第 601 页。

基础上的。许多流传的格言警句，都表现着一种向往有序的社会秩序和高尚的道德情操的文化取向。这是一个十分重要的信息，这表明维吾尔有识之士已意识到，要想在中亚长治久安，就必须建立起一种有序的社会体系，而有序的社会体系是建立在有序的文化体系之上的。喀喇汗王朝不能再走其他突厥语民族在中亚走过的老路。

由于突厥语族各民族长期处于一种被支离和被奴役的地位，虽然同为突厥语族，却存在一些语言差别。为了使各项法规准确传达到各突厥语部族，将维吾尔语作为王朝的官方语就成为一种必要的行政措施。同时，在王朝境内还存在许多伊朗语族的民族，他们的存在，对急于推行中亚突厥化的喀喇汗王朝来说，无疑是一种潜在的威胁。虽然缺乏足够的史料证明喀喇汗王朝是否发布过强迫境内的民众使用突厥语的法规，但从许多伊朗语族的民族不得不放弃自己的语言而使用突厥语来看，他们的转变不会是出于自愿的。甚至对突厥文化产生过重大影响的部分粟特人，在喀喇汗王朝挟武力之威的文化攻势下，也改而使用突厥语，同化入突厥族。而坚持讲自己波斯语的那部分人，不得不退居山林，成为塔吉克人。① 喀喇汗王朝推行突厥文化的措施，使中亚的民族结构和文化形态发生了根本性的变化。

喀喇汗王朝推进中亚突厥化的努力，在文化上受到了分疆而治的另一个维吾尔人政权高昌回鹘王国（850～1250年）的策应。高昌回鹘王国时期是维吾尔文学活动最为活跃的时期之一，对于后来突厥语言文学的发展起了决定性的影响。高昌回鹘王国的文学语言的完美在僧古萨里都统（约生活于10世纪）

① 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第68页。

的作品中得到了鲜明的反映。高昌回鹘王国在漠北回鹘汗国草创的回鹘文基础上，完善和规范了回鹘文，并把回鹘文作为记录民族文化的实用工具。僧古萨里都统熟练掌握并运用回鹘文从汉文翻译了《金光明经》、《玄奘传》等，这些不朽的译文显示了回鹘文完美的表现力。而优素甫·哈斯·哈吉甫和麻赫穆德·喀什噶里无疑地也都受到高昌回鹘王国在文学语言方面所作出的巨大成就的影响。他们吸收了突厥语族的谚语、格言、诗歌等作为例证，采用文学语言作为基本物像的描述，极大地丰富了突厥语的表现力。两个各自独立的汗国，不谋而和地采取了强化民族语言的措施，加速了维吾尔语言文字在西域的传播步伐，并很快使维吾尔语言文字取代了西域混乱的语言状况，成为这一地区诸多民族共同使用的交际工具。

这说明，维吾尔人已从实用的文化功利主义中挣脱出来，开始给民族文化以新的的定位。对如何消除以往混乱的文化现象，使其达到一个完整规范的体系，最终导致民族的强有力的发展这个问题，给予了充分考虑。这就是为什么在阿拉伯语言文字成为喀喇汗王朝的官方语言文字、波斯语作为中亚传统的文学语言的政治文化背景中，优素甫·哈斯·哈吉甫依然自觉地使用回鹘语进行创作，麻赫穆德·喀什噶里要向阿拉伯和波斯世界推行《突厥语大词典》的真正原因。

由此观之，11 世纪后期，喀喇汗王朝的维吾尔学者充分意识到传播突厥人文化的历史责任，他们对推进中亚突厥化所表现出的巨大热情和取得的巨大成就，是其他突厥人国家所无法比拟的。在这样一个文化背景下，维吾尔人的优秀学者阿勒马伊为了扩大喀喇汗王朝的影响而编写了记录喀喇汗王朝维吾尔人历史的《喀什噶尔史》（已佚），麻赫穆德·喀什噶里为推广突厥语而创作了《突厥语大词典》，优素甫·哈斯·哈吉甫则

为了向世人证明突厥语言完全胜任准确表达人类思想精华，而使用回鹘语创作了《福乐智慧》，他们共同构筑了中亚突厥语民族文化历史上最辉煌的一页。

世界文化学术思想背景

《福乐智慧》的产生不是一种偶然的文化现象，它既是应当时处于历史大变革之中的维吾尔社会的需要而产生的，也是在当时世界文化学术思想的刺激影响下而产生的。

当时的世界文化，从总的特征来说，依然处在阿拉伯伊斯兰文化的氛围之中。穆斯林学者的学术思想和治学方式，成为当时包括自然科学和社会科学在内几乎全部科学领域的基本法则。诸如天文学与神学的结合，医学与哲学的结合，政治学与伦理学的结合，文学与逍遥派思想的结合，等等，被穆斯林学者糅合得天衣无缝，表现得天趣浑然。穆斯林学者以博学多识的自信，纵横驰骋在世界文化的大舞台上，阿拉伯帝国的首都巴格达取代了罗马，成为当时世界文化最发达的城市。这时的欧洲，却仍然沉睡在黑暗之中。

先知穆罕默德逝世后，被伊斯兰教精神激发起来的阿拉伯人，便以勇猛的气势，开始了后来影响世界达8个世纪之久的圣战。这个时期的欧洲，由于东罗马帝国的衰败和继之而起的纷繁争斗，元气大伤，一蹶不振。尤其是罗马文化那种刻意追求稳定祥和的精神，使得古希腊文化中的苦苦求索精神荡然无存。欧洲跌进了史家所称的文化黑暗时期（即中世纪时期）。

相反，阿拉伯人的进取精神，不仅叩开了处于僵化状态的世界大门，而且他们如饥似渴地把在各地发展起来的人类文明——苏美尔人的、埃及人的、希腊人的、罗马人的、波斯人的、印度人的、中国人的，在短短的时间里都汇集到阿拉伯帝

国的首都巴格达，“在公元8到13世纪之间，阿拉伯人手中握满了已知世界的各种学说，四处挥洒，成为东西两个世纪间的通衢大道。”① 甚至英国著名哲学家罗素在他的《西方哲学史》中，满怀激情地感谢阿拉伯人对欧洲的启蒙。他说：“对我们来说，他们的重要性就在于，唯有他们（而不是基督徒）才是只有在东罗马帝国被保存下来了的那些希腊传统的直接继承人。在西班牙，以及在较小的程度上也在西西里，与回教徒的接触才使得西方知道了亚里士多德；此外还有阿拉伯的数字、代数学和化学。正是由于这一接触才开始了11世纪的文艺复兴，并引导到经院哲学。要到更晚得多时候，从13世纪以后，对希腊文的研究才使人能够直接去翻阅柏拉图与亚里士多德或者其他古代希腊作家的著作。但是假如阿拉伯人不曾保留下来这些传统的话，那么文艺复兴时代的人也许就不会感觉到复兴古典学术的获益会是那样的巨大了。”②

的确，在欧洲文艺复兴运动之前的一段漫长历史中，阿拉伯－伊斯兰文化曾处于世界文化中举足轻重的地位，它对当时乃至以后的世界文化的发展所产生的重要影响，都是毋庸置疑的。

阿拉伯－伊斯兰文化是一个复合概念。埃及的穆斯林历史学家艾哈迈德·伊敏在《阿拉伯－伊斯兰文化史》中，对此给予了反复强调。他认为，阿拉伯－伊斯兰文化是由三种文化源流汇合而成的。一是阿拉伯人固有的文化；二是伊斯兰教文化；三是波斯、印度、希腊、罗马……外族文化。其自身在形成与发展的过程中所表现出的文化学术思想，既影响了自身，也影响了世界。

① 蕾伊·唐娜希尔《人类性爱史话》，第121页。
② 〔英〕罗素《西方哲学史》，商务印书馆，1991年，第357页。

自从公元634年攻陷叙利亚以后，阿拉伯人势如破竹，在很短的时间内便使埃及、波斯、印度、迦太基和西班牙俯首称臣。军事上的巨大成功，带来了大片疆域的统治与治理问题；而作为阿拉伯人精神支柱的伊斯兰教精神，也亟需在思想上和理论上给予更加细致和明确的界定与说明。因而，对文化的需求与改造就成为日益紧迫的任务。而作为沙漠民族的阿拉伯人，具有一种开放而较少保守的情怀，这有利于他们对其他民族文化的学习与吸收。正如著名的阿拉伯人哲学家阿·肯迪（约死于870年）所说的："承认并吸收从任何源泉来的真理，我们不必羞耻，哪怕它是来自前代和外国人。对于寻求真理的人来讲没有什么比真理本身的价值更高了；探讨真理，人永远不会受轻视和贬低，只能因此而增添光彩。"① 阿拉伯人的这种民族文化心理，加速了他们文化发展的进程，也导致了最终意义上的阿拉伯-伊斯兰文化的形成。

所以，在进入叙利亚以后，阿拉伯帝国把首都建在了大马士革，并立刻被保存在那里的亚里士多德的著作所吸引。亚里士多德的形而上学、逻辑学、政治学、伦理学，以一种全新的思维方式，使尚处于沙漠文化的阿拉伯人异常震惊，他的思想所散发出来的那股睿智清新的气息，令阿拉伯的学者如醉如痴。亚里士多德的形而上学被认为较适合阿拉伯人建构自己的神学体系，而他的政治学说又正与阿拉伯人宗教与政治双管齐下的远大抱负殊途同归。

《古兰经》不只是宗教的训诫，且有政治上公私法的原则。所以，阿拉伯人所求完善的文化体系，便在于宗教系统与政治社会系统的契合如一。从本质上讲，伊斯兰宗教与政治密切关

① 〔美〕阿·弗里曼特勒《信仰的时代》，光明日报出版社，1989年，第117页。

联，是为助政治之宗教。柏拉图的学说被看成是基督教的哲学，他的理念本源论与伊斯兰教对真一解释冲突颇大。而且柏拉图的国家学说因理念的光环而悬浮于现实之上，不能对阿拉伯人的现实需要帮多大的忙。阿拉伯人创立自己的帝国，需要具有实效性的政治原则和政治手段，而从柏拉图的学说中难以获得这种实惠。所以他们撇开了当时声名显赫的柏拉图而求默默无闻的亚里士多德。在这种实用态度的影响下，到了阿拔斯王朝迁都巴格达后，对亚里士多德的崇拜更加炽烈。这种学术思想造成了以后形成的阿拉伯－伊斯兰哲学亚里士多德化的倾向，甚至还影响了《福乐智慧》产生时期一大批最负盛名的穆斯林哲学家，如突厥人阿·法拉比（870～950 年），塔吉克人伊本·森纳（980～1037 年）等。

阿·法拉比出生于喀喇汗王朝的疆域法拉卜区的瓦西吉村，所以有人把他归入维吾尔人之中。他是阿拉伯穆斯林世界享有盛誉的哲学家，因其最完整最准确地解释了亚里士多德的思想而被誉为“第二教师”。他的著作《善的城邦》是在演绎亚里士多德的《政治学》，而这部著作对优素甫·哈斯·哈吉甫影响甚大。关于这个问题，我将在后面给予论述。

伊本·森纳出生于波斯萨曼王朝的布哈拉，在喀喇汗王朝攻陷布哈拉后，他到了德黑兰。“他的哲学比他的回教哲学家前辈更多地接近于亚里士多德和更少接近于新柏拉图主义。”①他被认为是穆斯林世界最著名的哲学家。他的哲学甚至对中世纪西方最具智慧的哲学家圣·托马斯·阿奎那（1225～1274 年）产生过重要影响。

通过这些睿智的穆斯林哲学家的努力，亚里士多德的思想

① 罗素《西方哲学史》，商务印书馆，1991 年，第 518 页。

在穆斯林世界得到广泛传播，并且使每一个穆斯林学者以不懂亚里士多德的哲学而感到耻辱。

优素甫·哈斯·哈吉甫对这些哲人的思想给予了充分注意，他们在哲学上的努力和他们对于哲学的阐释，激发了他对哲学的兴趣。从他的《福乐智慧》中，我们可以深切地体会到他对亚里士多德哲学思想的迷恋。他明显地保持了亚里士多德的哲学风格，即不从理念出发，而从个体与共相之间的关系出发。他从理想的国家模式入手，论述个体的修养与政治齐民的一体原则。而这个一体原则又正是阿拉伯－伊斯兰文化的精髓。

阿拉伯人最初的哲学学术活动，主要是翻译和注释希腊的哲学著作。这个活动持续了百年之久，故有“百年翻译运动”之说。较早受到重视的除了亚里士多德的著作外，还有柏拉图和普罗提诺等。普罗提诺是新柏拉图主义哲学的创始人，他试图摆脱现实世界中毁灭与悲惨的景象，转而关照一个所谓善与美的永恒世界。他认为现象世界是毫无希望的，唯有另一个世界——与现象世界相对立的永恒的理念世界，才是值得献身的。于是，只有去俗存理，远遁世俗，方能求得道德的净化，最终与上帝的精神和意志相契相合，达到人生至善至美的境界。普罗提诺的这一思想在本质上与伊斯兰教的思想相悖甚远。伊斯兰教强调国家与社会的协调发展，因此不为深山高人，不为独行修士，以避世远遁为不德。伊斯兰教认为，宇宙之大，物类之繁，皆为人而生，待人而用。如果人类悲观厌世，恬淡无聊，以求脱世而去，那自然界怎么显示它的作用呢？人类的智慧也就成了无用的赘物。这非但违反了人性，也有负于造物的至意。

但伊斯兰教关于德性至善至美的思想，却使新柏拉图主义思想有了用武之地。天国以其无法抗拒的魅力召唤着信教者，

果园温泉，丰衣足食，美女相伴，歌舞升平，非现实世界所能比拟。但这等华艳的美景，只有德性全美无缺的人才能登临享受。而人在现实诸恶的包围之中，由于人性中的弱点，囿于社会之中非但难以战胜诸恶，恐要被诸恶所打倒。故最好的求善求美之法，是为脱俗以求净化。于是伊斯兰教也有了新柏拉图主义苏非派。

苏非派虽曾被认为是异端邪说，但在哲学上，苏非派的哲学基础——新柏拉图主义，却由于在亚里士多德哲学的名义下获得了存在的权利，这反过来又声援了苏非派，使其终于在备受迫害之后顽强地生存下来。

苏非派在伊斯兰教中影响并不很大，但新柏拉图主义哲学却在伊斯兰教哲学和神学中影响甚大。阿拉伯穆斯林的哲学家，几乎无一例外地在不同程度上都是新柏拉图主义哲学的追随者和传播者。甚至像阿·法拉比和伊本·森纳这样的著名哲学家，也只是被认为较少新柏拉图主义而较多亚里士多德而已，终未脱尽新柏拉图主义的影响。

优素甫·哈斯·哈吉甫显然亦未能“脱俗”，他在《福乐智慧》中塑造的隐者觉醒的形象，其实就是典型的苏非派苦行者。而且从优素甫·哈斯·哈吉甫对觉醒的偏爱色彩来看，觉醒在某种意义上就是他本人思想最忠实的实践者。优素甫·哈斯·哈吉甫自己也曾做过苦行者，虽然后来他可能为了立身济世的理想而入世求仕，但总的来说，他依然没有脱尽新柏拉图主义的影响。

由于阿拉伯帝国采取的实用主义方法对待古希腊的哲学，因此阿拉伯－伊斯兰哲学离开思辨而走上了应用哲学的道路。为了应用，他们的哲学观念充满了从柏拉图、亚里士多德到普罗提诺甚至圣·奥古斯丁的各种思想。这种观念上的混乱危害

了阿拉伯人对哲学进行真正哲学意义上的思考。许多哲学史家在分析中世纪的哲学特征时都指出，中世纪时期的哲学领域几乎全被阿拉伯人占据着，他们出色地保存和传播了古典哲学的全部精华，使后人得以避免于黑暗中难辨方向。但由于他们太重实用而没能在此基础上创立独立的学说和体系。在实用的态度里，他们几乎企图从任何现象中见出哲学的意义，并用他们掌握的能诠解其意的不管是谁的哲学思想去加以表达。他们这种博学多识和触类旁通的能力却也令人钦佩不已。并且他们从日常经验中以获哲学奥义的努力，对后来的欧洲哲学的发展提供了良好的借鉴作用。所以罗素评说："阿拉伯哲学家一般来说是百科全书式的。"

受此学术思想的影响，优素甫·哈斯·哈吉甫似乎也无意走上创立独立学说的道路，从内容上看，他的《福乐智慧》即非纯哲学的，也非纯政治学的，亦非纯伦理学的；而是杂糅百家学说的"百科全书"。他的政治学说是柏拉图、亚里士多德的，又含有中国的儒家精神；他的伦理学说是中国儒家、亚里士多德和维吾尔人思想的复合体；他的伊斯兰精神是新柏拉图主义和中国道家的聚合物。他上论天文，下论地理，吃穿住行，生老病死，人间百工，宫廷百官，伦理节操，治国方略，凡人类社会所能触及的领域，他都不厌其烦。他处于当时的文化大环境之中，采取了当时流行的学术方法而构思了他的《福乐智慧》。他的博学多识的确是令人钦佩的。

对希腊哲学的翻译与注释，虽然使阿拉伯人获益匪浅，但希腊文化那种缜密的逻辑推理和寻根溯源的求索精神，却是阿拉伯文化所难以适应的。但是，他们很快发现，印度和波斯的哲学，在表现方式上较适合阿拉伯人。印度和波斯的哲学都与宗教融为一体，且染上了诗的色彩。他们多使用诗的语言说明

抽象晦涩的哲学概念，充满了隐喻、借喻、想象和象征。所以印度和波斯的哲理性格言特别发达。格言比起那些按章节和题目分类的希腊哲学的表述方法，更容易被阿拉伯世界所接受。于是，阿拉伯穆斯林学者开始广泛使用格言的方法来表述抽象的哲学概念。一时间，掌握格言的多寡成了衡量一个学者学问高低的标准，格言成了智慧的象征。很多诗人、哲学家都纷纷写作充满哲理格言的著作，并形成了一股久盛不衰的文风。

优素甫·哈斯·哈吉甫受此文风的影响更是显而易见，他的《福乐智慧》就是用精美的格言装点而成。他用格言和谚语表述抽象的哲学道理，形象而生动。当然，也正是因为他没有采用希腊哲学的演绎推理的逻辑方法，因而限制了他建立完整的知识体系。

“百年翻译运动”之后，阿拉伯－伊斯兰文化开始注意解决现实的问题。伊斯兰教的宗教与政治相契如一的精神，加上波斯人的极力推动，大批学者开始涌入政治学领域。他们从柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《政治学》里获得了启发，又从波斯的《波斯历代国王史》和政治法典《阿因纳迈》书中受到鼓舞，将道德修养与治国方略结合在一起，探讨实现道德的途径和君王如何治理国家的方法。很快，将政治学伦理化的实用主义政治学说获得了广泛响应。阿·法拉比甚至在《善的城邦》中提出了模范城市的概念，把模范城市比作与人体相似的有机体。君王相当于人的心脏，所有官员都为他服务。在这个城市里，社会的目的是公民的幸福，而君王的道德和才智都是十全十美的。大臣围绕在君王的四周，为英明的君王鞠躬尽瘁，而大臣的品德和知识都是美轮美奂的。

阿·法拉比的幻想受到了突厥人王朝的青睐，并很快有了回应。伽色尼王朝的波斯诗人费尔多西著有《帝王记》，喀喇

汗王朝的优素甫·哈斯·哈吉甫创作了《福乐智慧》，塞尔柱王朝的波斯人尼扎木完成了《治国策》。虽然它们的表现形式各有所别，但在总体风格上却保持了极为相似的一致性。

维吾尔信仰伊斯兰教后，由于伊斯兰教宗教与政治一体化的原则，吸收并接受阿拉伯－伊斯兰文化已是大势所趋。优素甫·哈斯·哈吉甫生活在当时特定的文化气氛里，阿拉伯－伊斯兰文化学术思想很自然地会对他产生深刻影响。拿《福乐智慧》的基本特征与阿拉伯－伊斯兰文化的基本特征相比照，它们的文化宗旨很明显地存在相承相继的关系。

第三章

优素甫·哈斯·哈吉甫的矛盾人生

立身济世的人生追求

从一般的意义上分析，《福乐智慧》中虚构的国王日出、大臣月圆、大臣贤明和隐者觉醒四个人物，代表的是四种相互关联的人生哲学和政治哲学的逻辑思想。他们不是作为有血有肉的现实人物，甚至也不是作为演绎现实人生的艺术形象出现在作品中。他们不过是四种观念的象征符号，是将抽象的哲理化为可以感知的形象，利用形象的特定功能和形象之间的关系，以描述四种观念之间的内在联系。

但是，从另一方面，我们也很容易感受到，作者优素甫·哈斯·哈吉甫仍然希望人们通过这四个人物在观念上的冲突，感受到他自己的人生体验和人生抱负。甚至，这种希望深透纸背，以一种难以抗拒和无法规避的激情，让人在每次阅读《福乐智慧》的时候，都能聆听到作者发自肺腑的呼唤。

我们有理由相信，他在《福乐智慧》中虚构的四个人物中，贤明和觉醒就是他本人的摹本，是他将自己的人生追求外化为可以感知的形象。作为追求立身报国的诗人，他无法在危

机四伏的政治环境中冷眼观潮。更耐不住寂寞，默默忍受自己经国治世的抱负溺死腹中。所以，他要借用贤明和觉醒这两个人物之口，表述自己精忠报国的壮志，发泄自己难遇知音的失望和愤懑。这两个人物虽然在观念上是一对激烈冲突的矛盾对象，实际上是他自己“达则兼济天下，穷则独善其身”的真实写照。

优素甫·哈斯·哈吉甫非常自负，这从他以“贤明”自居就可以看出来。他将贤明描写成类似中国汉族文化中的“君子”，并以此独标高格。在中国历史上，君子是令人敬仰的古代先哲。能够成为君子的人，不但要有一定的社会地位，还要有高尚的品德节操，能念天地之悠悠、人世之沧桑，虚怀若谷，以天下为己任。

贤明就是这样的人。他出身高贵，他的父亲是前任大臣月圆。他是智慧的化身，满腹经纶，才高八斗。他是善德的楷模，守身持正，谦恭知礼。总之，贤明是一个完美的人，他具有人类的所有美质，并把为他人造福作为自己人生最重要的追求。

优素甫也像中国历史上那些以道自重、以先觉自居的文人一样，认为自己怀有经世济时的宏才大略，自始至终抱有“天将降大任于斯人”的自信。他一生的多半时间都在东奔西走，无非是寻求施展才能的用武之地。《福乐智慧》中月圆求仕的心理表白，其实是直白地表明了优素甫的功名欲望：

月圆顾影自怜，喃喃自语：
我具有万般美德，鹤立鸡群。

我何必在此踽踽独行，

不如去见国王，为他效忠。

以我的才德为他效力，
让他垂恩于我，使我摆脱苦辛。
（第 466 ~ 468 行）

优素甫具有强烈的自我实现意识，这种意识的突出表现就是对于“名”的追求。他说：

对男儿来说，美名是神圣之物，
美名即是他永恒幸福的表征。
（第 456 行）

名是自我价值获得社会认可的标志，也是衡量自我价值高低的尺度。故历代有志之士，无不崇尚声名。孔子说：“君子以终身不被人称颂而引以为恨。”（《论语·卫灵公》）荀子说，儒者立身处世，“通则一天下，穷则独立贵名。”（《荀子·儒效》）屈原说：“老冉冉其将至兮，恐修名之不立。”（《离骚》）司马迁说：“立名者，行之极也。”（《报任安书》）表明中国文人在人生的价值取向上，是把名的追求摆在第一位的。在这一点上，优素甫可谓英雄所见略同。所以，求取功名，立身济世，成为优素甫一生最重要的人生奋斗目标。

从人生哲学的本质意义上说，对名的追求源于生命的自觉意识。优素甫说：

青春易逝，生命匆匆流失，
世如梦，你岂能长久驻足。

（第231行）

正因为意识到躯体生命的渺小和短暂，才体会到借助名声来延展自己在后人心目中的精神生命。所以优素甫认为：

人难得不朽，名字会不朽，
美好的名声将永存于人世。

你不能永生，名字会永生，
名字永在，犹如你永生不死。
（第228～229行）

生者终会死去，以黄土为被褥，
如果行善而死，将会流芳千古。
（第237行）

名，既是理想高地的一面旗帜，也是激发他自我完善的动力。为了名，他努力洁身自好，不断进行精神上的磨炼，以使善德得到升华。即便是面对小人的中伤，朋友的误解，他依然孜孜以求道德的完善，以不污自己立身的志向。

但是，优素甫所追求名，与中原古代名士所追求名还有不同。这种不同，因维吾尔文化与汉族文化的不同而使然。中原汉族古代名士所追求的名，是将利——物质享受剔除出去，将名与利对立了起来。求名还是求利，成了检验真名士还是假名士的标准。所谓“君子喻于义，小人喻于利”讲的就是这个标准。既然追求利是小人的行径，要想成为名士，当然就要远离利，羞于利，耻于利了。

维吾尔文化受长期草原民族习性的濡染，形成了有利则趋、无利则退的处世原则。逐水草而不断迁徙，遵循的就是这个原则。这种处世原则，甚至被延伸到战争中。在与农耕民族的冲突中，草原民族所遵循的有利则战、无利则走，不耻逃遁的军事思想，曾被农耕民族认为是没有荣辱感而不齿。但在草原民族看来，这是趋利避害，这是机动灵活。当然，这里的利已经超越了物质享受的概念，而成为保全生命的智谋。维吾尔人接受了伊斯兰教之后，趋利思想不仅没有得到削弱，反而因伊斯兰教不否定生命享受的乐世文化精神而得到了巩固。我们不难发现，从漠北回纥汗国直到近世，经商取利的经济活动，一直是维吾尔人经济生活的重要角色。在漠北回纥汗国时期，维吾尔人控制了蒙古草原上的商业通道，在唐朝势力退出西域后，几乎垄断了东西间的中介贸易。当时，聚积于长安的商人常达数千人。他们在那里“殖赀产，开第舍、市肆，美利皆归之”。① 喀喇汗王朝时期，维吾尔人利用布哈拉、撒马尔罕、喀什噶尔等中亚重要城市，展开了与阿拉伯世界、与中原唐宋王朝之间广泛的贸易往来，成为丝绸之路上最为活跃的商业民族之一。对于这种发达兴旺的商业贸易活动和从事商业贸易的商人，优素甫在《福乐智慧》中热情地描写到：

天下的异珍都在他们手上，
能把人们打扮得漂漂亮亮。

他们从东方周游到四方，
会助你实现美好的愿望。

① 《资治通鉴》卷225。

世界上无数的珍宝和绸缎，
全都来自他们的身旁。

世间倘无商人奔走四方，
怎能穿到紫貂皮的衣装？

倘若契丹商队的路上绝了尘埃，
无数的绫罗绸缎又从何而来？

倘无商人在世间东奔西走，
谁能看到成串的宝石珍珠？
（第 4422 ~ 4427 行）

这种对商贸取利的由衷称赞，很难从古代中原汉族名士的语录中寻找到。但面临生存的现实问题，古代中原汉族名士，也不能不对生计做出考虑。不论是为了摆脱贫贱，光宗耀祖，还是为了弘扬道义，拔济生民，第一要义首先就是要改变窘困的处境。不论嘴上如何淡漠利，其实仍然离不开利。所以，士要从政，因为从政才可以摆脱穷困，才可以光宗耀祖，才谈得上弘扬道义，拔济生民。求学出仕成为古代中原士人谋生的上策，这就是所谓的“学而优则仕”。

优素甫不是这样吞吞吐吐，他明确地将名与利统一起来：

人世的荣耀由两种东西组成，
一个是财富，一个是名声。
（第 6108 行）

他认为今世的生活幸福并不是一件坏事，只要你会享用就会获得美誉。他否定财富是丑陋不堪的，只要适度享用而且能够泽惠他人，就会得到福缘。伊斯兰教不否定个人财富的积累，因为伊斯兰教的创始人穆罕默德，娶了一位富商之女，才得以四方游走，阐释和传播伊斯兰教义。所以，在优素甫看来：

财富是通向善行的向导，
财富是医治百病的良方。

人有财富才能得到知识、智慧，
行善积德方能心愿得遂。

这财富能使你实现心愿，
能够支撑你登上蓝天。

（第 3977 ~ 3981 行）

只是，取利要有道，要光明磊落，要防止贪得无厌。《古兰经》中说："真主准许买卖，而禁止重利。"① 牟取暴利，必然伴以盘剥、利欲熏心和投机取巧，欲望就会不断膨胀，而使向善之心彻底泯灭。泯灭了向善之心，罪恶便会随之而来，人性就会受到污损。这样的人是会受到真主的审判的。但通过正当的手段获得财富，使自己脱离生活的清苦，而享受到生活的乐趣，本来就是真主为信道的子民预设的生活情景。只是不要

① 《古兰经》第三章，中国社会科学出版社，1981 年，第 33 页。

忘了，在自己享受生活的同时，要看到比自己生活艰辛的人们，要同情他们，关爱他们，向他们伸出援助之手。“你们所施舍的任何美物，都是有利于你们自己的，你们只可为求真主的喜悦而施舍。你们所施舍的任何美物，你们都将享受完全的报酬，你们不受亏枉。”①这报酬，既是维护今世幸福，也是保障来世的幸福。

所以，不论是求名，还是求利，目的都是为了修德立身。美名可以延展精神生命，使可朽之肉身，升华为不朽的精神。美利不仅可以富足生命，还可以体现和实践真主恩泽惠民的慈爱精神，实现由今世向来世的福缘转换。二者正是在这里交合在一起，并彼此相互呼应。

优素甫是一个虔诚的穆斯林，他所遵循的道德准则，正是伊斯兰教的道德准则。而他作为一个具有强烈立身济世意识的文人，强烈的社会责任感，使他更加关注社会，具有强烈而执着的从政意识。修身是前提，治国才是目的。正所谓：

活着就应为黎民带来好处，
倘若想叫你的名声永留人间。

如果你不能为世人造福，
你活着的标志谁能看见！
（第 3369 ~ 3370 行）

为黎民造福，必得参政；兼济天下，必得出仕。在这条执着的路上，优素甫义无反顾地走着，但似乎走得并不顺利。

---

① 《古兰经》第三章，中国社会科学出版社，1981 年，第 33 页。

人生过客的摇落之悲

优素甫生活在一个充满政治危机和现实矛盾的社会之中，现实与理想之间产生的这种巨大的反差，使他心中充满焦虑和悲痛。开始的时候，他独善其身，自标高格，据说为了排遣心中的郁闷，决心不与污浊的现实同流合污，曾遁入空门，成为苏非主义的信徒。但这又与他的远大政治抱负发生了冲突。一段时间里，他孤芳自赏，显得很孤独。

优素甫是一个虔诚的穆斯林，所以他并不是一个完全的弃世主义者。他崇信过苏非主义，而且苏非主义对他的影响终其一生，《福乐智慧》中觉醒的形象就是苏非主义的经典演绎。觉醒寓意的“来世”象征意义，实际上是优素甫本人在仕途失意的失望中，重新燃起遁入山林以求安慰的情绪写照。

但显然，优素甫是一个充满矛盾的人，现实的灾难使他不能隔岸观火，而他的政治抱负同样也使他不能跳出社会现实而远避山林，这使他必然与苏非主义的弃世修行保持了一定距离。

他一直寻求报效国家的机会，他常常顾影自怜，喃喃私语，认为自己具有万般美德，掌握了经世治国的方略，应该成为国家的栋梁之才。但是，喀喇汗王朝的政治环境和政治制度，由于一直保留着草原民族通常乐于采取的氏族宗法制和军事采邑制的某些特点，国家并不热心发现和吸收有经国治世才能的人进入国家的管理机构，以帮助完善国家的管理机制。王朝被作为封地，由大小不等的王公和贵族分别统领和管理，国家只是象征意义上的最高决策机构。王朝采用的是双王制，具体说来，就是把汗国分为两大部分，由汗族的长幼两支分别治理。长支为大可汗，称阿尔斯兰汗，他是王朝理论上的最高统

治者。幼支为副可汗，称博格拉汗。而双王下面则是由宗族成员组成的几个级别不同的阶层，他们甚至可以保留属于自己的军队，占据着他们可以自由驰骋的封疆。巴托尔德就指出过："在喀喇汗国家像所有的游牧帝国一样，氏族制的观念从私法领域转移到国家法律领域。国家被认为是整个汗族的财产，因而把它分成许多封地；有时强大的附属完全不承认帝国的统治权。"①

中亚历史学家王治来也指出："哈拉汗王朝对中亚的统治，就表现出游牧民族在农业地区建国的那些特点。在很长的时期中，哈拉汗王朝的突厥首领，从来也不想过渡到定居的生活，也不掌握管理这种地区的行政方法。甚至到 11 世纪的后期，哈拉汗朝的君主舍木斯·阿勒·穆尔克仍然过着游牧生活。唯有在冬天才带着他的军队到布哈拉附近来。游牧民族的社会组织形式是长期保留着氏族部落制度。在封建制度下，氏族部落中的家长、氏族首领和部落头目变成了大大小小的封建主，但仍然残存着一些在氏族制度下产生的意识形态，如把牧场看成是全氏族共有的财产，军事民主制，氏族成员有互相救援的义务，比封建社会中的农奴和农民有相对的自由和民主权利等等。由于残存这种思想，所以哈拉汗朝王族的成员们也把他们的国家看成是整个氏族的财产，各个成员都有分得一份的权利，并不承认最高的首领。他们互相争斗，内战不息。突厥游牧部落，从事征服战争，在占领新的地区以后，就把份地分给部落首领，以代军饷。在这个基础上，产生了中亚的军事采邑制度。这种制度在哈拉汗国和塞尔柱克国都得到广泛的发展。而宫廷的地产则反而减少了。"②

① 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986 年，第 76 页。
② 王治来《中亚史纲》，湖南教育出版社，1986 年，第 374 页。

在这样一种政治环境下，优素甫·哈斯·哈吉甫的仕途之路对他来说必定是非常艰难的旅程。由于没有正常的像中原王朝那样广纳人才的科举制度，像他这样的没有政治背景的人才，在喀喇汗王朝总是会感到怀才不遇、生不逢时。

但优素甫·哈斯·哈吉甫并不甘心默默无闻地度过一生，他不甘心喀喇汗王朝在固有的歧路上越走越远，也不希望自己的满腹经纶胎死腹中。于是，他远离家乡，在世上踽踽独行，希望寻觅志同道合者，希望找到机会，获得君王的垂青。

根据他在《福乐智慧》中的表述，他在寻找志同道合者的途中，颇为失望。时世的变化，人心的冷漠，使他苦苦追寻而一无所获：

你瞧这世道变化多大，
人心和其言语多不相称。

忠诚已不存在，代之以不义，
可信可赖之人，从何处找寻！
（第 6465 ~ 6466 行）

也许是曲高和寡，也许是性格孤傲，总之，他似乎一直踽踽如独行侠。我们也许还记得他在《福乐智慧》中描写月圆浪迹天涯时的情景。月圆为了能够得到国王的赏识而进宫谋差，最初的时候，无依无靠，不得已住在都城救济贫困者的“功德院”里。想必“功德院”的条件一定比较凄凉，能遮风避雨，有口热粥，也就不错。那可能是月圆最为悲惨的时候。但不管怎么样，月圆是幸运的，一位宫廷官员发现了他，并把他引荐给国王，使他的才能有了用武之地。这个情节，我以为，一定

是优素甫最初为自己设计的圆满归宿。但是，这个归宿对他来说，可能是来得太晚了，甚或根本就没有到来。

优素甫的确有一种孤傲之气，他的孤傲之气是人格上、学识上、精神上的。作为维吾尔文化知识圈中的第一位精神文化大师，他有属于自己的精神财富，有一套经国治世的方略，而且，他对于自己的学识才能极为自负。他在书中以作者的身份对喀喇汗王朝统治者说：

千万双手为你奉献了名贵礼物，
我只有《福乐智慧》可资奉赠。

别人的礼品转眼会消失，
我的礼品却会传之永恒。
（第 112 ~ 113 行）

多么坦诚，又多么自信！

然而，君王的昏昧，世人的麻木，以及道德的沦丧，又使他一筹莫展：

卑者无礼貌，尊者无知识，
狂悖者泛滥，温顺者绝踪。

人们为金钱沆瀣一气，
有谁为真主而正道直行！

信用徒有其名，无人履行，
忠告徒有其言，无人聆听。

有谁规劝人们弃恶扬善，
有谁阻止人们的邪恶行径！
（第 6469 ~ 6472 行）

他的那些充满睿智的思想没有人理解，没有人应和，更没有人采纳，他的清高孤傲，使他成为孤家寡人。他甚至哀求着许诺："如果我能找到一位仁义的豪士，我将把他扛在肩头，顶在头顶。"（第 6569 行）

乱世中的文人情怀，总是表现为"天生我材必有用"的自信，而同时又忘不了清高自负地申明"不为五斗米折腰"。希望入仕而一展才华，又不希望被人误解入仕是为了摆脱窘困，是丧失人格。孔子就说"君子谋道不谋食"。① 但如果真的不把他当回事，就又耐不住寂寞，发几声"何处觅知音"的叹息。孔子本来想坐在家中进德修业，待价而沽，后来看年齿渐长，终于忍不住而周游列国，宣扬自己的主张，希望这些国家启用他。只是因为他那些迂阔的言论不能取悦当时的诸侯，所以到处碰壁。

优素甫其实也是这样的人，不过，他比起孔子，入仕的欲望更多地表现在行动上。他明确地指出：

国君无疑地需要大臣，
高枕无忧靠大臣贤良。

大臣为国君分挑重担，

① 孔子《论语·泰伯》。

是巩固社稷根基的栋梁。

这需要出类拔萃的男儿，
既心智高超又热血满腔。

要富有智慧，知识如海洋，
为君王供职而争得荣光。
（第 2182 ~ 2185 行）

他对维吾尔现实社会的混乱状况十分担忧，他不能坐而论道，他从游侠转而成为积极谋求入世的实践者，就是为了贯彻他的主张。他认为，社会由不同行业组成，但除了智者，只能为衣食住行之类的物质需求奔忙，反过来说，社会也不要求他们承担其他更大的社会责任。而智者就不同了，他不应该只去谋求一己或一家的温饱荣利，而要致力于弘扬道义，也就是对国家、民众和全社会承担更大的责任。而智者欲实现这种社会责任，就应该出仕为官。出仕为官，上可以辅佐君王，治理国家，下可以教化百姓，端正风俗，才有机会兴利除弊。他认为当时的喀喇汗王朝之所以千疮百孔，百废待兴，就是因为王国的君主和臣民，缺乏知识的积累和道德的修养，缺乏智者的辅佐和指点。而国家兴盛的前提条件，首先是国君应懂得治理国家的基本道理，从自己做起，谦和公正，以民为本，以社稷为重，像太阳普照大地一样，无私地、不偏不倚地温暖大众。他将国王喻为“日出”，就是这个道理。

然而，君王似乎并不像他想象的那样求贤若渴。尽管他一直坚持颂扬君王，并把他们美化得美轮美奂，一旦牵扯到要求君王节制欲望、鞠躬尽瘁的时候，就会让君王们不太舒服。在

那样一种封建专制的社会里，假如国家的治理措施首先拿国君开刀的话，那计划和设想就很难得到重视。

优素甫痛苦地哀叹无法找到知音，这个知音，其实就是暗指当时的君王。无法遇到知音，就是无法得到君王的赏识，无法施展自己的才华，无法实践自己的政治主张。而岁月在不停地流逝，年岁在一天一天增长，前途依然苍茫无际，失落的心情，不能不使他转而悲叹生命流逝，迅如疾风，心中一片惆怅：

我本来具有玫瑰般的红颜，
如今却像番红花枯黄凋零。

麝香般的乌发落满了白霜，
满月般的面庞布满了皱纹。

我本是繁花似锦的明丽春天，
如今黄叶飘零的秋天向我降临。

白桦似的身躯曾像箭一样挺直，
如今却驼背弓腰，好似弯弓。

可惜呀，辜负了欢乐的一生，
如今只剩血泪滚流，满腔悔恨。

放走了童年，失去了青春，
如今我生活黯淡，意志消沉。

（第 6529 ~ 6534 行）

乱世中的人生悲剧感，内聚为对死亡的心理焦虑，外化为对死亡的描写。纵观《福乐智慧》，我们会发现，优素甫虽坦然地面对生与死，并把死亡作为一种自然的归宿，正所谓“日月回环，生命也有来去，消失的岁月把你送入坟茔”（第 1212 行）。但仔细咀嚼，仔细回味，那其中隐藏的一种无可奈何的悲凉，总是让人感到他落魄的心境：

> 这生命好似清风，倏然即逝，
> 使我徒然自伤，呻吟悲泣。
> （第 1175 行）

文人济世，前途广阔而狭窄。说其广阔，天下之大，任其驰骋；万民之众，由其化育；可以天下为己任，立千秋之功业；历史悠悠，总有文人的足迹；人海茫茫，何处不见文人的身影。说其狭窄，或老死于穷乡僻壤，终身不为世用；或入君主手掌，如伴虎狼，战战兢兢，如履薄冰；或安贫乐道，只求精神上的主宰，却忍受饥饿困苦的折磨，好像上苍有意折磨他们似的，赋予他们知识与智慧，却不给他们政治与经济的独立权，从而弄得他们既心存希望而又如人生过客，不免生出“世界好比逆旅，世人都是过客”（第 1202 行）的叹息，使人感受到内心深处无可奈何的摇落之悲。这种摇落之悲，似乎使优素甫重新回忆起曾经经历过的远离闹市的山野情趣：

> 我将以草根充饥，雨水解渴，
> 以黄沙为被褥，以麻片为衣裙。

我将像野兽般在荒野里奔跑，
远离人群，在世界上消失踪影。
（第6571～6572行）

寻觅归宿的山情逸魂

求仕的艰辛之路，让优素甫走得肝胆俱寒。对于投身报国而又四处碰壁的文人来说，所遭受的屈辱是刻骨铭心的。但他又能超然物外地在理念上正视这种不公平。他在设计《福乐智慧》的四个观念性人物的时候，就已经安排好了人格理念的归宿。他赋予觉醒以“来世”的寓意，而觉醒是看破红尘，隐没在山林中自我修炼的隐者。这实际上表明，优素甫对于现实政治是否能够为立身报国的文人搭起展示才能的舞台，是深表怀疑的。求得道德的完美，还得在无欲无我的状态中才得到实现。

孔子在《论语·泰伯》篇中说：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。”说这是一种自我排遣也好，是一种自我激励也好，总之是表明孔子对求仕成功与失败事先都做好了心理准备。有了这样的心理准备，求仕成功，说明国家政治清明，知人善用，正可一展宏图；求仕失败，说明国家政治昏暗，不辨玉石，索性退隐山林，不与污浊同流合污。中国古代文人学士，大都用这种“两全”的法子为自己找开脱。

维吾尔文化在这一点上，表现得可能更实际一些，也更直接一些。我们注意到，在维吾尔历史上，文人墨客总是很潇洒，他们四海漂泊，追逐霸天下者，得用则居，不得用则走。他们不是待价而沽，而是积极推销自己，张扬自己。只要能够让自己抒发豪情和才华，便乐不思蜀，否则，便拂袖而去。

从9世纪维吾尔人落魄漠北而到达西域后，这种文人情怀一直伴随着维吾尔文人的脚步，先后走进喀喇汗王朝、阿拉伯阿巴斯王朝、伊朗王朝、元朝、察合台汗国、帖木尔王朝、金帐汗国的文学殿堂或政权机构中。像与优素甫同时代的麻赫穆德·喀什噶里，由于受到喀喇汗王朝的迫害，便游走他乡，最后到阿拉伯阿拔斯王朝的巴格达，在那里完成了《突厥语大词典》而享誉世界。像13~14世纪追随元朝移居中原的萨都拉（1272~1355）、贯云石（1286~1324）、薛昂夫（1270~1351）、马祖常（1279~1338）等，在中原内地勤奋创作，为中国文学注入了新鲜活力，作出了杰出贡献。像14~15世纪闻名中亚的诗人鲁提菲（1366~1465），他先居住在帖木尔王朝都城撒马尔罕，后又移居呼罗珊汗国的都城赫拉特，一生撰写了20多部文学、历史、哲学等著作。他努力弘扬维吾尔文化，对维吾尔文学和中亚突厥语民族的文学创作都产生了巨大影响。稍晚于鲁提菲的纳瓦依（1441~1501），在鲁提菲等维吾尔文人取得巨大成就的感召下，也从撒马尔罕移居到赫拉特，他进入政界，官至宰相，由于与当权者政见不和，愤然辞官，专心于文学创作。他的作品很多，流传至今的有46000行的《四卷诗集》和52000行的《五卷诗》等多部文学、哲学、语言学著作。他是维吾尔察合台语文学成就最高者，并成为当时中亚突厥语民族最著名的诗人。

优素甫也具有这样的洒脱。所以这样说，是因为《福乐智慧》中最具智慧和胆识的人物是隐者觉醒。优素甫对觉醒寄予了深厚的感情色彩。他对上不屈膝，对下不媚俗，高风亮节，傲骨铮铮。《福乐智慧》最精彩的部分，就在后半部分觉醒与日出国王和大臣贤明的三次辩论中。而在他们的辩论中，觉醒又一直占据着上风。觉醒纵横捭阖，论古道今，激越昂扬，挥

洒无拘，一副王者风范。觉醒甚至面对国王慷慨陈词，揭露他无止境的贪婪简直是在祸国殃民：

国君啊，你仔细看看自己，
为一己之身积蓄了多少财富。

海中的珍宝对于你无穷无尽，
海底的珠玑对于你无尽无已。

褐色地层中的金银财富，
你都要掘取来填充宝库。

山间麓底埋藏的奇珍异宝，
国君啊，你还挖得不知满足。

你征收大地上结出的粱谷，
用来填满自己的粮库。

飞禽、走兽，还有水中的游鱼，
严君啊，无一能从你手中逃出。

你的商队历经列国在世上漫游，
到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰鼠。

东罗马锦缎和印度丝绸，
也难以填满你无底的宝库。

骏马宝骥充斥于御厩，
你的欲壑无填平之时。
（第 5361 ~ 5369 行）

这实际上是一篇发自优素甫肺腑的对当权者无视国家与民族面临的灾难而肆无忌惮地搜刮民脂民膏的讨逆檄文。

国王如此贪得无厌，公正和法制还从何谈起呢？没有公正和法制，国民怎么能够安居乐业、修养德性呢？国民不能安居乐业，不能修养德性，还怎么指望建立繁荣昌盛的国家呢？

他很悲观。他把现实世界比作是一个死亡筵席，而芸芸众生又都麻木地争先恐后地希望尽快坐到席位上。先祖先辈们在此之前，已吃饱饮足而安息于黄泉之中，在黄泉中召唤着今人赶紧集合到他们身边。而已在母腹之中的未来者，又会在今人之后来此赴宴。未来者催赶今人赶忙起身离去，先行者召唤今人尽快集合到他们身边，人世就是这样贪得无厌而又百无聊赖，就是这样趋向死亡而又义无反顾。（第 5338 ~ 5345 行）他慨然而叹说：

你看啊，茫茫黄土之下，
永无人满之患，多少人已被容纳。

你若揭开黄土观看，
多少人杰在地下哀叹。

多少帝王之身变为虚无，
多少哲士智者化为黄土。

帝王和奴隶难以区分，
富豪与贫庶无从辨明。

多少英武之士一生百病不染，
长眠于黄土之下，不得动弹。

如此人杰以黄土为衣被，
你我之辈岂能永生不死！

途中歇息的过往行旅，
不会在大陆上修建房屋。

我已摒弃了人世的希望企冀，
放开我！真主是我唯一的归宿。
（第 4721 ~ 4728 行）

所以，觉醒不愿意回到现实社会中去，他躲进山林，不与世事相瓜葛。远离了社会，也就远离了污浊；远离了污浊，也就中断了诱惑；中断了诱惑，也就可以静心理念真主；能够静心理念真主，也就能够达到理想的最高境界，而使灵魂永生。这些逻辑推论，充分表达了优素甫对“来世”的信念，也是在令他失望的现实挣扎中，自我解脱以获灵魂复归的真实希望和心灵慰藉。

优素甫最初的大济苍生的志向，经过现实中的层层挫折，渐渐由希望而至于绝望，又由绝望而归于解脱了。既然社会和命运对我不公平，何必背上社会责任的包袱？解铃还需系铃人，何不抛开社会责任，去寻求逍遥自在呢？

优素甫虽身在俗世，而意在逍遥，这是一种十分矛盾的心态。这种矛盾心态，是他的理想与世俗社会之间矛盾的反映。他以自己为高洁，以世俗为污浊，于是在抑郁不得志的时候，转而傲视世俗，愤激功名，认为大济苍生，不过是徒劳无功的幻想而已：

今生是深井般黑暗的牢狱，
在此汇集了一切灾难和痛苦。

身居监牢你焉能求得平安？
你用尽心智究竟祈求何物？

快快抛弃这巴掌大的尘世，
莫被幻景迷惑，须求永恒归宿。

快从这乌烟瘴气中抽身而出，
睁大双眼，寻索永恒的净土。

（第 5423 ~ 5426 行）

正是出于类似的解脱、超越的心理，他设计塑造了觉醒这个形象，用觉醒的自适、自赏映衬出自己的洒脱与飘逸。觉醒身穿羊毛粗服，日食粗茶淡饭，居于山林的草房之中而淡泊人生。晨迎喷薄日出，暮送晚霞西落；清风中百鸟鸣啭，雨夜里万籁齐奏；满山绿色，碧空如镜，心之所随，无际无涯。一切都是浑然一体、物我泯一的；目光所触的自然，与人的情感是那样和谐地存在着，正体现了真主化育万物的初衷。而在这种自然与人的和谐之中，没有官场上的钩心斗角，没有战场上的

恐惧惨烈，没有商场上的尔虞我诈，没有家庭中的儿女情长，身无所累，宁静而恬适。这等景致，不似神仙，胜似神仙。

优素甫在人生追求的路上，走了一个圆圈。从最初的幻想通过苦行达到精神的净化，到积极谋求入世以兼济天下，最后又希望复归山林独善其身，充分表现了优素甫矛盾的人生。他一生苦苦追寻拔济苍生，匡扶国政，希望维吾尔民族不再重蹈漠北回纥汗国失败的覆辙，而在险恶的中亚政治环境和激烈争锋的文化较量中独标高格。但他生在一个充满动乱与血腥的时代，现实君王的政治腐败，民众麻木的文化心态，注定不可能实现他的理想，不由他不心灰意冷。

第四章

一脉相承的维吾尔文化改良

漠北文化改良的继承和发扬

历史的变迁，使世界范围的文化发生了许多次巨大的震荡，有的民族文化甚至民族本身，在这种震荡中烟消云灭，而这些民族可能曾在中国乃至世界历史舞台上叱咤风云。曾经与中国密切相关的匈奴、柔然、鲜卑、契丹、党项等民族，都相继从历史的视野中消失了。维吾尔的历史虽也是命途多舛，但维吾尔却依然使自己的文化沿革相续，发扬光大。

是什么力量使维吾尔人在险恶的历史环境中，坚忍不拔地维护着自己的民族族体，并不断吸收新鲜血液，在壮大了民族的同时，丰富了维吾尔文化？这不仅仅是一个民族学问题。当我们仔细阅读《福乐智慧》的时候，我们总会提出一个问题：当喀喇汗王朝经过100多年的努力，终于将波斯的政治势力驱逐出中亚之后，为什么没有接着向实际上已经软弱无力的阿拉伯帝国发动攻击，相反，却努力从阿拉伯－伊斯兰文化中寻找滋养自己的养料？同样的疑问，也产生在此前漠北回纥汗国为什么没有趁安史之乱之机，将自顾不暇的唐王朝覆灭，相反，

却努力从中原文化中寻找滋养自己的养料？长期处于游牧状态的维吾尔人，为什么缺少好战的激情，为什么对周围闪现着文明之光的民族保持着一种敬畏与敬仰的感情？

《福乐智慧》也许为我们作出了回答。优素甫·哈斯·哈吉甫非常敏锐地注意到维吾尔人几百年来孜孜以求的不是攻战杀戮，践踏文明，而是努力使民族摆脱愚昧，尽快融入文明社会之中。民族的生存与发展，不在于生存空间的大小，而在于民族意识的觉醒和文明素质的追求。民族意识的觉醒是民族得以维系的纽带，而崇尚文明可以使民族积聚起巨大的能量，为自己的生存创造机会。为达到这个目的，就要坚持自力更生和自我维护，不断吐故纳新，不断进行民族文化的改良。

维吾尔人的这种坚强的民族文化信念，从族称“维吾尔”（Uighur）中就已经表明。11 世纪，维吾尔著名学者麻赫穆德·喀什噶里在《突厥语大词典》中解释说：“据说当亚历山大大帝抵达 Uighur 区域时，突厥可汗曾派四千人迎接他，他们均为骑者，帽子上的羽毛，像大鹰上羽毛一样；他们向前射箭与向后射箭同样准确。因此，亚历山大很惊讶地说：‘Inan khuz khurand’，意思是这些人自力生活，对他人无所需求，任何野兽，均逃不过他们的射猎，他们需要时，随时可以打猎过活。因此，定称此区域为 khuz khur，后来引进衍为 Uygur Uighur。”即“自食其力”之意。①

而另外，波斯史学家霍加·拉施特·爱丁在《史集》中，对“维吾尔”族名讲了一个传说：“诺亚子亚菲斯子狄巴库依子喀喇汗之子乌古斯，因欲奉一神，其族人以兵来攻。乌古斯曾率一部分近族与之战，败之，取数地，而成一强国之主，遂大会

① 转自阿布都克里木·热合曼主编《维吾尔文学史》，新疆大学出版社，1998 年，第 53 页。

诸将及士卒而奖之，授来援之族人以畏兀儿之号。畏兀儿者，为‘联合’、‘结合’、‘同盟辅助’之意。此名遂为其后任之称。”①

“自食其力”，“同盟辅助”，不仅成为维吾尔的族称，也概括了维吾尔人的文化品性。发祥于鄂尔浑河和叶尼塞河之间宽阔草原地带的维吾尔人，在尚处于游牧状态的漫长时期里，以贝加尔湖为依托，在蒙古大草原上逐水草而流徙不断。辽阔宽广的活动地域，使维吾尔人有机会接触到各种文明。各种文化的沐染，使维吾尔在其民族成长过程中获益匪浅，并对形成自身宽容通达的实用主义民族特性产生了重大影响。正是因为这个缘故，维吾尔人在其民族发展的过程中，以极为轻灵开放的处世态度，在各种文明之中穿针走线，不仅开始了漠北时期维吾尔文化的更新改造，而且最终在此基础上成就了后来并立西域的喀喇汗王朝和高昌回鹘王国时期民族文化的辉煌。

但早期维吾尔人对各种文化兼而蓄之的态度尚是自然状态的。因为在游牧状态中，对整体文化的渴望尚不能与对整体生存的渴望相匹敌。游牧的自由主义特征，使文化的严整和规范变得仿佛无关紧要。游牧民族的散乱社会结构和随时因自然变化而迁徙流转的生存方式，使其不可能对民族文化有一整体概念。尽管如此，沐浴各种文明而带来的潜移默化的影响，还是在维吾尔人的意识中发生了作用，那就是民族意识的觉醒。

不可否认，外来的异族文化带有某种强烈的刺激性，它促使被其刺激的民族有意无意地要反观自身的文化，并从中感悟某种民族存亡的危机，而危机感的发生实际上预示着民族意识的觉醒。民族意识的觉醒是一个民族由混沌走向光明的契机，

① 拉施特《史集》第一卷，商务印书馆，1992年，第136页。

它促使民族开始为生存与发展设计未来。

终于，企盼民族振兴被作为松散部落的联系纽带，由此而产生的民族凝聚力，鼓动着维吾尔人将冥冥以求的霸王梦付诸行动。这是维吾尔人奏起的民族新生的第一次号角，它确立了维吾尔人强盛民族的文化意识，并在这种文化意识鼓动下，终于在公元8世纪将江河日下的突厥汗国逐出蒙古草原，建立了维吾尔历史上第一个国家政权——回纥汗国。

回纥汗国的建立在维吾尔历史上具有重大的历史意义，它不仅标志着维吾尔人最终以完整的民族形象独立地登上政治舞台，而且揭开了维吾尔人由游牧文化向定居文化过度的序幕。

的确，维吾尔人由流徙不断的属臣而一跃成为君临漠北的统治者，巨大的变化在文化上产生的断层，使原有的游牧文化不可能不发生危机。以部落联盟为其社会基本结构的回纥汗国初期，尚无法培育出严格规范的君臣等级观念，其文化的基本精神还停留在依附整体以求生存的层面，个体文化需求居于极为次要的地位。此种所谓个体文化需求，不仅包涵一般大众的个体意识的独立性追求，也包括君主对独裁权威性的追求。在这种文化背景下，由联盟推举的可汗，由于缺乏至高无上的权力，尚难真正统辖国家政权。游牧文化所保持的自由主义性质，使所谓的军事民主变得各施所欲而杂乱无章。尤其是被一时的辉煌冲昏了头脑的各部落首领，都仰望可汗宝座，随时准备僭越篡权，可汗不得不时刻准备弹压反叛。

稳固国家政权，确立可汗至尊地位，已经成为民族生存的重大课题。因此，营造一种与游牧自由主义文化完全不同的新的文化氛围以适应新的统治需要，被作为首要的任务摆在了维吾尔人面前。

相对稳定的中原文化，以其祥和的伦理美质，早为维吾尔

人所注意。只是在长期的游牧状态下，以人为本的中原文化未能引起维吾尔人的特殊重视。游牧文化总的特征是敬天、敬地、敬自然万物，而唯独不敬人。人在游牧文化中是渺小的、无力的、被动的。各种不以人的意志为转移的自然力量，迫使游牧民族无奈地面对沧桑，总是被动地承受每一次自然力量强加于自己的重大打击。因此，敬畏自然，敬畏支配自然的神灵，成为维吾尔人牢不可破的精神意念。而中原文化试图建立的是一种以礼为规范、以仁为目的的人伦结构文化，这与最初游牧的维吾尔文化的以神喻为规范、以敬神而求生存的天伦结构反差很大。

但是，在维吾尔人取得漠北统治权之后，中原文化那种将君王置于最高层位的等级文化所体现的整体民族文化精神，使人处于某种被强制约束的文化环境之中的严格民族文化规范，以人为单元而设计的各种责任、义务与荣誉等的伦理原则，才使维吾尔人感到具有极为实用的借鉴价值。

但如何减弱中原文化与维吾尔文化的反差效应，将中原的人伦结构纳入维吾尔的天伦结构，将自由状态下的游牧文化改造成规范稳定的封建文化，确实不是一件轻而易举的事情。我们从后来在回纥汗国的故地鄂尔浑流域发掘出的《回纥英武威远毗伽可汗碑》和《九姓回鹘可汗碑》等碑铭中获得的印象是，维吾尔人寻找到的突破口首先是确立可汗的神喻色彩。这也许是将中原的人伦文化结构纳入维吾尔的天伦文化结构的最恰当的选择。

可汗被神喻为民族的缔造者，成为民族的象征，几乎成了神的代言人。虽然可汗被神喻仍带有浓烈的萨满色彩，但其被作为神的化身，已经具有了新的文化要素，而实际的萨满精神已无形中受到削弱。在这种文化定势中，每一位可汗都急于为

自己树碑立传，并在自己头上营造神圣的光环。民族的存亡被系于可汗的身上，民族征战的业绩被归于可汗的英明和勇武。神化了的可汗甚至被融入到有关族源的传说之中，乌古斯可汗的传说便极有可能是在此种文化氛围之中开始萌发产生的。

规范民族文化究竟应从何处入手，可能在维吾尔统治阶层产生过激烈的争论。对当时的维吾尔人来说，确立等级文化、规范神的精神是难以接受的。因为从萨满的基本精神来看，神具有幽冥的性质，非实在具体的伦常所能比拟。受萨满教深远影响的维吾尔人，对神灵的概念是，神灵无所不在，任何事物都显现着神灵的意志，任何行为都是在神灵的支使下发生的，甚至征战杀戮也是秉承神的旨意。被战争和流徙不断的游荡生活推崇至极的萨满精神，充满了叛逆与桀骜不驯，缺乏伦理色彩，不区分善与恶。急于被神化的可汗，深知自身被神化的同时，亦需要建构某种支持这种神化的文化体系，而泛神的萨满精神，对此显然是不合适的。因此，确立一种新的宗教精神，以使敬神与敬可汗统一起来，便成为新文化诞生的转折点。

这个任务似乎历史地落在了牟羽可汗的身上，他统率大军助唐平定安史之乱后，在洛阳遇到了摩尼教徒。被称之为“明教”的摩尼教中关于世界明与暗和人性善与恶的关系的玄妙教理，比之中原实在的人之伦常更加适合维吾尔人的口味，更加切合维吾尔人的思维定势。因为维吾尔在长期的自然敬畏之中，对东方之明，对天空之明，对万物之明，有着强烈的向往之情。而草原险恶的环境总是伴随着黑暗，黑暗被喻为恐怖与灾难。规范民族的行为方式，首先必须规范民族的信仰。牟羽可汗似乎从摩尼教的明暗、善恶二元学说中寻找到了新的支点，他要把摩尼教引入维吾尔的文化之中，要让摩尼精神取代萨满精神，要让维吾尔在一种新的信仰中，更加团结，更加强

大。

皈依摩尼教对维吾尔文化改造具有深远影响。这是维吾尔第一次有意识地从泛神的萨满过渡到以伦理为原则的一神宗教。这种转变，对于确立维吾尔的善恶观念，培育维吾尔温良的民族性格，确立维吾尔社会文明的行为规范，建构君权神授的文化观念都起到了不可忽视的巨大作用。从那以后，维吾尔人开始认真整理自身的文化，并将创制民族文字作为规范民族文化的重要步骤，期望依托自己的文字记述和表达民族的历史和思想情感。维吾尔人开始营造文明安适的生活情调，开始寻求秩序和规范。

囿于当时的历史条件，急于向封建文化过渡的可汗及围绕其四周欲从变革中牟取更大利益的官僚阶层与仍迷恋游牧状态下自由生活的贵族阶层，对中原文化和波斯摩尼教的反应是截然不同的。文化上的冲突终于演化成政治的对立，在一场政变中，登里可汗被杀，众多摩尼教徒或遭杀戮，或被驱逐，使文化改造的努力大受挫折。

确实，新的民族文化改造因停留在表面结构的更新上而显得十分脆弱，虽然一些有识之士一直寻求建立某种有序的政治制度和文化观念，希望通过调和游牧的自由主义与封建的强权主义，泛神的萨满精神与一神的摩尼信仰，祥和的人伦结构文化与强悍的天伦结构文化之间的矛盾，效果似乎并不令人满意。终于，回纥汗国因政治文化暴露出的种种问题，在经营一百年后訇然坍塌，

失去漠北的霸主地位，维吾尔人被迫举族西迁。在前途渺茫、路途艰险的民族大迁徙中，回眸凝望已沦为他手的故园家乡，心中充满羞辱与懊悔。百年基业毁于一旦，民族又到生死存亡的关头。

西域是一个极为特殊的地域，汇聚东西方文明的这片沃土，对于具有开放情怀的维吾尔人来说，可谓如鱼得水。漠北的失败强化了维吾尔民族的向心力和民族自觉意识，而且在文化上开始反思。这种反思是建立在对漠北时期民族文化改造成败的总结和对现实社会秩序混乱的忧虑基础上的。许多流传的格言警句，都表现着一种向往有序的社会秩序和高尚的道德情操的文化取向。这是一个十分重要的信息，这表明维吾尔有识之士已意识到，要建立一种有序的社会体系，必须首先确立一种有序的文化体系。

确立有序的文化体系，依然是从信仰入手的，但此时信仰的出发点却与漠北时期有本质的不同。进入西域后，这里流布的佛教、基督教（景教）及伊斯兰教，其教理和教律已相当完善，其显现的宗教精神具有很强的感染力。这三种宗教都是将敬畏与自律融为一体的，强调道德净化对今生来世的因果关系。人的差别只被界定在敬畏与自律的程度上，而等级文化已被弱化。因此，确立信仰的出发点已从简单地为“君权神授”的政治服务，转向为消除民族散慢局面、净化民族心灵、强化民族凝聚力的文化服务了。

在这种信仰需求的背景中，维吾尔人开始醉心于研究包括摩尼教、佛教、基督教（景教）和伊斯兰教的教理与教律，试图使这些宗教不仅在形式上，而且在观念上和意识上被维吾尔人所理解和接受，大有饥不择食的急迫感。

虽然确立信仰对于建立民族文化体系具有极大的促进作用，但起决定作用的还是融会在民族血液之中的民族文化精神。这恐怕就是为什么高昌回鹘王国要急切地从漠北草创的文字基础上完成回鹘文字的改造与定型，并得到了喀喇汗王朝积极呼应的一个重要原因。而且，两个各自独立的汗国，不谋而

合地采取了强化民族语言的措施，加速了维吾尔语言文字在西域的传播步伐，并很快使维吾尔语言文字取代了西域混乱的语言状况，成为这一地区诸多民族共同使用的交际工具。这说明，维吾尔人已意识到严整规范的民族文化的复兴，才是民族复兴的基础。

经过一段文化准备时期，维吾尔人已从实用的文化功利主义中挣脱出来，开始给民族文化以新的的定位。为了防止重蹈漠北回纥汗国的覆辙，确立一种有序的具有规范效力的社会文化结构，被放在了突出的地位。国家的概念究竟是什么？如何确立一种新的准则，使国家充满权威和亲和力？君王的品质对国家的意义何在？国家在什么样的政治结构中才能发挥最有效的作用？维吾尔知识阶层已从漠北时期对文化的感性把握阶段，进入到理性把握阶段。将国家作为一个政治概念，将可汗作为人的文化概念，并在此基础上将人的品质，尤其是统治者的品质对于国家的重要意义联系起来，提出了强化法制制约力的思想，而这一思想浪潮终于成就了优素甫·哈斯·哈吉甫和他的不朽之作《福乐智慧》。

优素甫·哈斯·哈吉甫继承前人的研究，并从纷繁但却是充满生机的维吾尔学术思想的探索中，以更加睿智的眼光发现了确立一体化的民族精神对喀喇汗王朝的重要意义。他对如何消除以往混乱的文化现象，使其达到一个完整规范的体系，最终导致民族的强有力的发展这个问题，给予了充分考虑。这就是为什么在阿拉伯语言文字成为喀喇汗王朝的官方语言文字的政治背景中，他依然自觉地使用回鹘语言文字进行创作的原因。也是优素甫·哈斯·哈吉甫为什么不用抽象的哲学观念，而是采用维吾尔人最习惯接受的具体观念去解说有关法律、幸福、智慧、知足等观念的原因。更是优素甫·哈斯·哈吉甫不采用理性

逻辑的推导方法，而是采用感性形象的表现方法去结构全书的原因。

喀喇汗王朝时期是维吾尔文化思想史上的辉煌时期。这个时期以民族大转化、大融合、大发展为其主要特征。草原文化已被农业文化所取代，多神教已过渡到一神教。因此，人们的哲学社会思想、伦理道德原则、文化宗教信仰，乃至生活方式、风俗习惯、审美意识、价值观念等意识形态体系，都需要给予全新的定义和规范。这是促使维吾尔文化向一体化发展必不可少的重要步骤。优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》，正是为了完成这项艰巨的文化改造工程。这是漠北维吾尔人文化改造工程的继续，但在深度和广度上，已远远超过了漠北时期。

孜孜以求稳定祥和的生活

长城以北，古时候称塞外，由于处于大漠戈壁之南，故又称漠南。而处于大漠戈壁之北的区域，自然便称漠北。漠南与漠北被一片辽阔宽广的大漠戈壁所分隔。

一说到漠北，在今天中国人的印象中，那里似乎总是与苍茫无际的荒漠与草原联系在一起，人烟稀少，物种凋敝，远离文明而闭塞荒蛮。其实，那里曾经有过辉煌，充满激情。但历史已经更迭，世事已经发生了巨大变化，辉煌已经成为历史，激情已化作烟云。留给我们今天的只是显示昔日辉煌与激情的残垣断壁。只有绵延不绝的杭爱山，以及在杭爱山的脚下飘逸的鄂尔浑河，依然悠闲地按照自己的意愿，恣意地摇摆着自己长长的身躯，在茫茫草原中蜿蜒穿行。

公元744年，维吾尔人就是在这里建立了草原帝国回纥汗国。“回纥”是当时汉语对“维吾尔”的音译。在维吾尔族的

历史上，所谓回纥汗国，就是维吾尔汗国。公元 788 年，为了标示维吾尔民族的自信与矫健，颚尔浑回纥汗国上书给唐朝，请求唐朝在以后用汉文翻译“维吾尔”的时候，不要再使用“回纥”，而使用“回鹘”两字，“言捷鸷犹鹘然”。[①] 这是中国历史上第一次由少数民族自己提出如何翻译自己民族名称的要求。从那以后，在中国的汉文史料上，回纥汗国改称为回鹘汗国。

草原民族喜欢生活于蓝天之下，广袤无垠的大草原使他们神清气爽，性格奔放豪迈。强壮的体魄和无后顾之忧的经济结构，又使他们敢于以武力犯农耕之境。最初，他们对农耕地区稳定的政治结构和文化并不感兴趣，他们喜欢游动，喜欢漂泊，喜欢攻伐，喜欢在激动中寻找新的灵感。他们对农耕民族那种墨守成规、温文尔雅的文化是鄙视的，认为他们太过死板，缺少激情，不能使人的天性得到充分的施展，不能使人的不安分得到充分的宣泄。草原民族的生活是简单的，但他们的生活同时又是丰富的。简单是因为他们经济生活的单一性，丰富是因为他们较少礼法的限制，而可以在一种自由的状态下寻找生活的乐趣。这种乐趣不仅体现在他们必须依靠集体的力量以克服简单的个体所无法克服和战胜的残酷自然现实，以保证生命的延续；也体现在他们可以天马行空、不受约束地寻找适合生存的机会和办法，以保证生存的质量。因而他们常常聚集在一起，用各种娱乐的方式加强彼此之间的感情，形成了充满大家庭气氛的社会生活。同时，在与自然的抗争中，总是能够摆脱自然的强力造成的压力，而轻灵流便地找到新的感觉，在一种自然天成的性情中，感受自然的博大和生命的伟大。尽管

① 《新唐书·卷二百一十七》，中华书局，1995 年。

如此，变化无常的自然和混乱无序的社会结构，总是时时粉碎游牧民族的梦想，使他们总是在一种盲目的状态下，品尝各种灾难强加在他们头上的苦果。

所以，从总的趋势上看，游牧民族对于建立城市以稳定生活是取鄙视态度的。在突厥汗国时期，突厥政权就对建设城市不屑一顾。突厥汗国把城市看成是一种负担、一种束缚和一种不必要的累赘。突厥汗国著名的政治家暾欲谷曾劝他的主人毗伽可汗不要建设城市时就说过："突厥人户寡少，不抵唐家百分之一；所以能抵抗者，正以随逐水草，居无常处，射猎为业，又皆习武，强则进兵抄掠，弱则窜伏山林，唐兵虽多，无所施用。若逐城而居，改变旧俗，一朝失利，必将为唐所并。"①

但是，漠北时期的维吾尔人，通过建立国家政权的实践，体会到文化改革的必要性。特别是与中原唐王朝保持的密切关系，使维吾尔人得以直接和频繁地接触到汉族文化的博大精深。尤其是中原地区稳定的生活和严谨规范的社会制度，虽与漠北草原漂泊的生活和自由无序的社会制度存在着巨大的反差，这种反差在文化心理上表现出两种不同文化取向的冲突，并由此产生了极端的对立情绪。但毫无疑问地在另一个方面，即稳定的生活方式和严谨规范的社会制度，造就了中原舒适的生活和安定的社会环境，这种在当时勃有生机的现实是任何民族都渴望的，其诱惑性也是维吾尔人无法抵御和抗拒的。

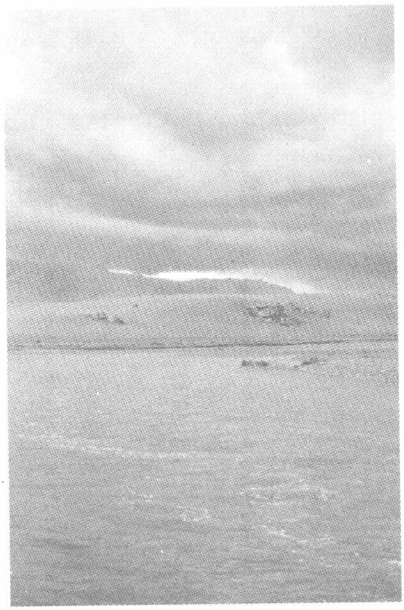
因此，回纥汗国建立之后，维吾尔人将变革社会形态作为一项重大的政治策略，决心依托唐王朝，逐步改变游牧的经营方式，而向定居文化转型。这种转型的一个显著标志就是，开

① 《旧唐书·突厥传》，中华书局，1995 年。

拓农业经济以稳固经济基础，规划城市建设以稳定社会生活。

回纥汗国是否具有这种文明的需求，曾一直被人所怀疑。因为历史上中原封建王朝修史者，总是对北方少数民族政权的文明渴望和文化成就有意进行回避，而将他们描绘成茹毛饮血、杀掠成性的野蛮人。所以，这些民族在历史上的重要文明成果鲜为人知。其实游牧文化与农耕文化并无文野之分、高下之别，它们对人类文明各有贡献，殊途而同归。

历史是公正的，回纥汗国的这些重要举策所产生的成果，在后来的考古发掘中终于被一一昭示。



鄂尔浑河

沃尔弗冈．威宁〈Wolfgang·Weninng〉摄）

公元1618年，大清帝国才开国两年，一位俄罗斯探险旅行家，为了向沙皇俄国提供有关蒙古草原的有关情报，只身来到当时属于大清帝国版图的漠北腹地颚尔浑河流域，他的名字叫伊凡·彼特林。

颚尔浑河流域对伊凡·彼特林来说，是个陌生的但又极具吸引力的神秘地域。他并不确切地知道他要寻找什么，也不对他的此行是否能够有所收获抱有更大的幻想。他在茫茫的草原上，在荒烟蔓草之中四处搜寻，希望有所收获而不虚此行。一个偶然的发现使他震惊不已，他见到了几处巨大的古城遗址废墟，在茫茫荒原中，在瑟瑟北风中若隐若现。他记述道：

> （这些古城）建成四隅，每隅有带平台的巨大的瞭望楼。城的下部砌以未加工的石料，上部砌以砖……宫殿的庭院有低矮的砖墙，宫殿的屋顶下面非常有秩序的描绘着各种颜色的藻饰，使人流连忘返。①

这些古城遗址废墟的昔日主人是谁呢，它们建于何时，又是哪个民族建造的呢？伊凡·彼特林一时无法解答，但为他的发现而欢欣鼓舞。

可是，由于传统的偏见，人们对他的描述表示怀疑。因为根据通常的先入为主的判断，那里是草原民族的生身地，而草原民族的习性是流徙不断，怠于安居，人们不相信在那里会有大规模的城市建筑。于是，伊凡·彼特林的报告被认为是不实的，没有引起人们的重视。伊凡·彼特林随同他发现的古城遗

① 杨圣敏《回纥史》，吉林教育出版社，1991年，第2页。

址一样，被人渐渐遗忘了。

当1692年，时任阿姆斯特丹市长的东方学家维德森（N. Widzen）在那一年公布了他的一条爆炸性发现后，漠北重新唤起了考古学家和历史学家的兴趣。维德森在他的著作《北部和东部鞑靼利亚》中说，他在西伯利亚地区的一座山的峭壁上，发现了一些岩画和用陌生字母书写的铭文。

发现岩画，人们不足为奇，但说发现了陌生铭文，一下吊起了人们的兴趣。究竟是什么样的陌生铭文呢？被认为与文明恍如隔世的那个地区，怎么会有不知名的文字存在？如果有，它们又是哪个民族、在什么时候创立并使用的呢？甚至法国的东方学家雷米萨认为这一历史发现，有可能对整个东方学研究起到巨大的影响，他说："若能解读这些碑文，这对解决重要历史文化问题将起到巨大作用。"①

为了弄清楚这些问题，大批考古学家争先恐后地涌入了包括漠北在内的西伯利亚地区。考古学家和历史学家们各怀不同目的，沿着叶尼塞河与鄂尔浑河流域四处搜寻，新的发现不断被公布。人们终于知道，这些碑铭是突厥人和维吾尔人的文化遗存。

随着这种考古发掘的进行，伴随着不断增多的石碑的发现，被人遗忘的古城遗址也相继呈现在人们的面前。漠北地区的文化形态似乎突然变得清晰起来，考古学家们这时又想起了伊凡·彼特林的记述。在鄂尔浑河的上游，距离今天的蒙古国首都乌兰巴托以西不足400公里，现在叫喀喇巴拉哈逊的城市附近，有一座古城遗址静静地隐没在荒草之中，那可能就是伊凡·彼特林在记述中描述的那个废墟。它是迄今在漠北发现的

① 耿世民《古代突厥文》，中国社会科学出版社，1984年，第88页。

最大的一座古城遗址，它的宏大规模、精心规划和完善齐备的设施，令考古学家目瞪口呆，难以置信。

古城占地达 25 平方公里。

古城的主人一定是精于城市规划和乐于城市安乐生活的的民族。他们将整个城市按功能划分为内城、宫城和外城。

内城方圆 1 平方公里，周围环绕着高大的城墙，是人烟稠密的居住区。在城内的街区中，规划合理的民宅，家家都有庭院，栽种各种树木花草；各种手工作坊沿街而设，制作加工城市居民生活所需的物品；官署衙门处于街道的显著位置，其规模也较民宅大；同时还开辟有贸易市场，以供商品的交换和流通……这一切充分显示了城市居民祥和乐观的生活态度、繁荣富足的生活景象和安稳有序的社会秩序。遗址内散落的各种陶器和金属器具的残片，以及手工工具和生活用品等遗物，表明居住在这里的民族具有相当高的文明程度。

宫城占地也为 1 平方公里，残存的城墙高达 10 米，而宫城内的防御工事则高达 12 米。然而，宫城的主人依然不敢掉以轻心，又在宫城的中心位置修建了高达 14 米的瞭望楼。登高而望，俯视草原，一有风吹草动，即刻可以调动兵马。在草原深处，四周到处是虎视眈眈的游牧强邻，怎能高枕无忧？构筑这样坚固高大的防御工事，可谓煞费苦心。

宫殿以带有美丽塑像的瓦当精心装饰着，富丽而堂皇。居住在里面的主人知道如何享受生活，他们修造了暖房设备，涂抹灰泥用以装饰墙壁，铺设了陶制的排水管，安装了镶嵌着精致青铜装饰的大门，并用大理石浮雕烘托气氛……充分显示了主人的富足和威严。建筑风格与唐朝宫殿的风格极为相似，其中还掺杂了波斯的风格，这说明宫殿建造的时间不会早于唐代。

在宫城南面还建有庙宇，专供统治者祭祀使用。证明这里已经有了完备的宗教活动，已经脱离了杂乱无序的原始宗教而进入了一神宗教信仰的文明阶段。

外城也是绵亘的庭院和合理规划的街区，只是这里的居民可能与居住在内城的居民相比处在较低级的等级。同时，在外城还有精心布设的兵营，承担保卫古城安全的任务。

外城以外，是连绵的农田，阡陌交通、沟渠纵横、村舍相望。在村庄中，几乎每一家都备有磨盘，以供碾磨粮食之用……①

这一切都使人感到迷惑不解。人们无法想象，在游牧民族的天堂里，怎么随处可见都是农耕民族的遗痕？这里建有富丽的宫殿和官署，说明这里曾经存在过完备稳定的国家政权。这里建有庙宇，说明他们已经脱离了原始宗教。这里存在有很大规模的民宅与农田，说明他们熟悉并已开始了农耕定居生活。

考古学家被这些疑问所困扰着，而探求答案的欲望也就渐渐高涨起来。他们发现，遗址到处都有大火焚烧过的痕迹，到处都有遭受强力捣毁的迹象，甚至城市内和城郊的农业地区，所有的磨盘都遭到了破坏性的破碎，这一切的一切都在向人们暗示，古城似乎不是遭受天然灾害，而是遭到人为破坏而败落的。

考古学家在古城中发掘出了大量的唐代古铜钱，证明了这里曾经与唐朝关系密切。在对这些古铜钱进行考证后，发现最晚的年代是铸于公元 840 年，即唐文宗开成五年。此后的遗物则一无所有。这提供了证明古城遭受破坏的具体时间的确凿证据，说明它是在公元 840 年毁于战火，并在此后再也没有得到

① 杨圣敏《回纥史》，吉林教育出版社，1991 年，第 2 ~ 3 页。

恢复。①

这就是回纥汗国时期维吾尔人在漠北建造的都城斡尔都八里，今天叫喀喇巴拉哈逊。

维吾尔人是东突厥汗国的埋葬者，他们在744年攻杀了东突厥汗国的白眉可汗，推翻了东突厥汗国政权，在鄂尔浑河流域建立了回纥汗国。立国前后凡96年，公元840年，因内部发生权力争斗，黠戛斯人乘机入侵，回纥汗国亡。

回纥汗国的历史自始至终不能与中国古代历史相割裂。这不仅因为当时中国的势力庞大而控制着回纥汗国的领地，而且也因为维吾尔人的生存空间一直未脱离中原文化的辐射。维吾尔人所留下来的历史记录明显地表明，他们一直试图与中原王朝保持一种紧密的关系，这种关系既是生存的需要，也是政治的需要。因此，吸收中原王朝的先进文化结构，改变游牧民族落后的文化结构，成为回纥汗国的重要国策。回纥汗国先后迎娶唐朝宁国、小宁国、咸安、太和等公主联姻和亲，承认唐王朝的宗主国地位，并帮助唐王朝成功地挫败了安史之乱，成为唐王朝最得力和最忠诚的附属国。②

回纥汗国由此也开始了维吾尔人由游牧自然经济向定居农业经济转化的历史。维吾尔人先后在漠北修建了20多座规模不等的城市，其中，鄂尔浑河流域的喀喇巴拉哈逊都城规模最大。这座古城，在公元744~840年间曾经是统治整个蒙古草原、南西伯利亚、准噶尔盆地甚至西至七河流域的庞大帝国的首都。同时又是这广大地域内政治、经济和文化的中心。这里有四通八达的道路，通向中原、中亚、西伯利亚和大兴安岭以东。沿路有大大小小的城镇和驿站。各方商队、使者、僧侣、

① 杨圣敏《回纥史》，吉林教育出版社，1991年，第2~3页。
② 程溯洛《唐宋回鹘史论集》，人民出版社，1994年，第71页。

游客络绎不绝地来到这座城市。①

漠北回纥汗国时期的维吾尔社会形态，大多数人倾向于认为是处于从奴隶制向封建制转变的转型时期。回纥汗国通过战争大量掠夺奴隶，且国家政权是建立在高度集权的可汗和领有封地的贵族手中。这种政权模式仍具有草原帝国的性质，而与以农业为主业的农业帝国具有形态上的差异。

我们注意到，回纥汗国虽仍然具有草原帝国的形式，但却努力使自己的社会摆脱游牧的懒散习性和散乱的社会结构，而向规范严整的社会推进。在这个推进过程中，回纥汗国不仅在政治上采取了许多措施，诸如取消部落联盟选举制，确立可汗世袭制，并试图营造一种宽厚的政治环境。约立于 759 年的《磨延啜碑》中对此记述道："我在那里刺杀了。(把) 有罪的首领……上天捉给了 (我)。(但) 我没有消灭普通的人民。我没有抢夺其住房和马群。我惩罚 (他们)，(但) 让他们 (如前一样地) 生活。"② 磨延啜是回纥汗国的第二代可汗，对碑文中表述的他只惩罚首领而不殃及普通民众的策略，苏联学者 A. 伯恩什达姆这样评述说：

> 在这一段碑文里，值得注意的是磨延啜帮助"黑民"，杀死名人 (达官) 的立场。显然，当时游牧贵族个别代表人物之间进行了一场夺权斗争，磨延啜代表"普通黑民"的"民主"利益。磨延啜惩罚 (征收贡物) 被征服者，而不直接进行奴役和掠夺，是试图表示他是

① 〔苏〕伊西耶夫《鄂尔浑回鹘汗国》，汉译文载《民族译丛》，1987 年，第 3 期。

② 耿世民译文，见《上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社，1995 年。

“民主”利益的捍卫者。[①]

紧接着他特别指出，磨延啜这样做，实际是想巩固中央集权制，用封建制税赋的手段而不是用奴隶制抢掠的手段获得经济上的利益。这表明磨延啜已经在政治和经济上积极改变和调整旧的结构，不断改善和完善国家的生存方式，并使民众的生活稳定下来，从而使国家不断强大。

回纥（回鹘）汗国是中国历史上周边少数民族政权与中原政权关系最为和睦的。这种和睦的关系不是偶然的，而是建立在回纥（回鹘）汗国国力强大而无须再像之前的那些游牧国家必须通过武力抢夺而获得生存资料。这里所谓的国力强大，是指回纥（回鹘）汗国可以依靠自身的生产能力和发达的贸易往来，获得必要的生活资料，而无须采用危险而残酷的战争手段。

回纥（回鹘）汗国在帮助唐朝平定“安史之乱”后，维吾尔人利用草原丝绸之路，大力发展商业贸易，这条贸易通道，被历史学家称为“回鹘通道”。回纥（回鹘）汗国利用这条通道，积极与唐朝开展“茶马贸易”和“绢马贸易”，并将所获茶、绢输往中亚等地。据统计，自唐肃宗至德元年（756 年）迄回鹘西迁前的 80 余年间，回鹘共向唐朝销售了上百万匹马，换回了约 2000 多万匹丝绸。这么多的丝绸，自己当然无法消费掉，大多输往中亚等地。当时回鹘商人之活跃，“中西商业之贸迁有无，遂几为其所独占”。[②] 获利之丰，可想而知。所以，“回鹘通道”的开通，给回鹘社会增加了巨额的财政收入，

① 〔苏〕A. 伯恩什达姆《鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，新疆人民出版社，1997 年，第 256 页。
② 《资治通鉴》卷 226。

并刺激了本地畜牧业的发展。假定回纥汗国自身无力解决自己国民的生计问题，那么富饶的中原大后方，就会不断受到回纥铁蹄的践踏。

稳定的社会的形成与追求稳定的理念分不开，而追求稳定的理念又与当时社会富足的现实分不开。完全依靠以逐水草而迁徙为生存手段的游牧国家，是无法形成追求稳定的理念的。只有当依附土地的封建制度的确立，以及由土地和贸易获得的财富足以安定生活的时候，才能产生对稳定的渴望。

尽管回纥汗国追求稳定生活的努力，因内部对这种文化改良的意见分歧而导致失败，黠戛斯人乘机攻破回纥汗国都城的城池，而使维吾尔人不得不放弃漠北而西迁，但回纥汗国的努力方向，却成为西迁后喀喇汗王朝的历史借鉴。

喀喇汗王朝建立后，维吾尔人首先面临的问题是新的文化挑战。由于波斯人在中亚的传统地位，波斯文化在这里根深蒂固。尽管波斯文化与中原汉族文化有别，但波斯文化也是建立在农业定居文化基础上的，其追求稳定与祥和的文化精神是一致的。因此，维吾尔人在进入中亚之后，很快便确立了立足中亚的策略。那就是，尽快稳定民族因流亡而产生的失落感，尽快适应中亚的文化氛围，在融入其中的同时，张扬维吾尔文化的大旗，以文化攻势辅助武力攻势。

喀喇汗王朝将当时中亚的重要文化城市巴拉沙衮和喀什噶尔作为都城，并不断向撒马尔罕和布哈拉等中亚历史名城施加压力。控制重要城市不仅可以为民族生存扩大空间，最重要的是，城市是文明的集中，是寻求文化提升的课堂和基地。维吾尔人希望尽快使自己摆脱游牧文化的束缚，而完成向农业定居文化的转变。尽管这种文化改良意识从漠北回纥汗国时期就已经开始，但真正完成这种转变，不是一朝一夕可以实现的。现

在维吾尔人认为，机会又一次在向自己招手。

当时中亚的政治与文化局势极为微妙。阿拉伯帝国名义上对中亚实行统治，而实际上这种统治是经过波斯人之手、在突厥人的协助之下完成的。甚至，阿拉伯帝国从阿拔斯王朝开始，已经处于波斯人、之后处于突厥人的控制之中，阿拉伯帝国在中亚的势力已经由波斯萨曼王朝所代替。因此，寻求维吾尔人在中亚的地位，首先面对的不是阿拉伯帝国，而是波斯人。

喀喇汗王朝吸收了中原远交近攻的政治谋略，在保持与阿拉伯帝国和中原王朝紧密关系的同时，向波斯萨曼王朝发动了强烈攻势。而且，为了达到民族意识一体化，获得更广泛的同盟，喀喇汗王朝将伊斯兰教引入维吾尔社会。用伊斯兰教精神规范维吾尔社会，并以伊斯兰旗帜作为开疆辟土的向导，不仅可以减弱因扩张而引起阿拉伯帝国的紧张，甚至还可以赢得波斯萨曼王朝内部对喀喇汗王朝的同情。

实际结果的确如喀喇汗王朝所愿。当公元999年，喀喇汗王朝的军队兵临波斯萨曼王朝的都城布哈拉城下的时候，萨曼王朝已经无法鼓动人民抵抗喀喇汗王朝的进攻了。当时的作家希拉尔·萨比曾记述了当时的情形。他说：

> 当汗（指喀喇汗王朝）的军队来到时，我在布哈拉。当时萨曼王朝的“哈提布”（传教者）登上大清真寺的讲坛，鼓励人民去斗争，并以萨曼王朝的名义号召：“你们须知，我们对待你们是多么的好，多么的温和。现在这个敌人又在威胁着你们，因此你们现在应当帮助我们，为我们而战斗，祈祷真主吧，让他赐福你们，在实际中给我们帮助和支持。”布哈拉人大都随身

携带武器，也像河中地区的居民一样。当人民听到这些话后，他们便走到自己认为是“法基赫”（法学家）的人那里去，请问他们关于自己战与不战的“费特瓦”（法学家根据伊斯兰法典作出的决定）。但是他们（法学家）禁止他们这样做，说：“如果汗国因为宗教（和萨曼王朝）争执，那就必须同他们战斗。如果为这个世界上的财富而斗争，那就不允许穆斯林自相残杀，让自己遭受屠杀。这些人（即喀喇汗王朝）的生活方式非常好，并且他们的信仰是无可责难的。（因此）最好是放弃（任何干预）。”这就是喀喇汗王朝夺取政权与萨曼王朝逃跑和衰亡的原因之一。①

很显然，喀喇汗王朝的形象在波斯人的眼中，具有文明的特征。这种好感，不仅在于喀喇汗王朝的维吾尔人的“信仰是无可责难的”，还在于“这些人的生活方式非常好”。喀喇汗王朝之所以能够在中亚不断取得胜利，很大程度上在于维吾尔人经过漠北的文化改良，经过在巴拉沙衮、喀什噶尔、撒马尔罕等中亚文化名城的文化滋养，已经形成了较为温和的文化品质。所以“喀喇汗王朝的征服河中，同它以前的马其顿·亚历山大和阿拉伯人，同它以后的成吉思汗和帖木尔都有一个显著的不同之点，即它的征服并未伴随着大规模的屠杀、抢劫和烧毁，使中亚的经济文化发展中止，而基本上是和平归并，当地未遭到严重破坏的经济文化不久之后就得到恢复，并继续向前发展。”②

喀喇汗王朝时期最显著的特点之一是城市规模的扩大和城

① 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第82页。
② 同上，第83页。

市数量的增加，不仅在布哈拉和撒马尔罕原有基础上不断扩大城市的规模，兴建新的建筑，而且在七河流域和楚河流域，兴建了许多新的城镇。① 大批城市的兴建，使喀喇汗王朝的经济生活发生了重大改变，也使其民众得到了相对安定舒适的生活环境。手工业和商业得到了迅猛发展，农业得到了重视而开始替代游牧。新的生活方式和新的思维方式逐步得到确立，喀喇汗王朝的整个观念开始发生变化。

追求稳定祥和的生活，促使维吾尔人急速从游牧文化状态过渡到农业定居文化。但新的文化定位，要求必须有一种新的社会制约机制来加以维护。漠北文化改良失败的重要原因就在于，由于没有确立新的社会制约机制，使得新文化总是处于一种在旧体制中寻求生存的被动地位。一旦新文化冲击到旧体制的根基，旧体制就会以巨大的压力和残酷的手段将新文化的嫩芽扼杀掉。因此，新文化的生存与发展，要建立在新机制的确立基础之上。

喀喇汗王朝时期的维吾尔有识之士，因为意识到这一点，而将文化改良转向社会改良。寻求社会改良的根本，在于消除不合理的制约社会发展的旧的管理方式，建立合理的适合社会发展的新制度。而建立合理的适合社会发展的新制度的目的，仍然是为了追求稳定祥和的社会生活。

《福乐智慧》创作的目的正是出于这种愿望。这部旨在提供为人导向幸福的知识的著作，饱含了维吾尔知识分子面对新的的生活所抱有的激情，同时也表露了急于进行社会和文化改良的焦急心情。在《福乐智慧》中，优素甫·哈斯·哈吉甫将一种理想的国家模式加以程式化、理论化，从而昭显了几百年来

① 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第200页。

维吾尔人对理想社会的模糊认识，使维吾尔人关于国家的政治理念系统地展现出来。

在优素甫·哈斯·哈吉甫笔下，稳定与祥和，幸福与智慧，成为他描述理想国家的着眼点。他试图告诉人们，不论现实的人生多么残酷，不论现实的苦难多么沉重，今生和来世两个世界里，都充满了希望。只是，这希望的实现需要个人在精神上彻底克服贪婪与愚妄，不断完善和充实心灵的真诚与道德的良知，激发起人类向善的欲望，以一种平和的心态从容走进生活。只有那样，人们才能彼此相互依存，相互尊重，相互关照，并承担起自己在社会中的责任，从而保证国家的良性运转和健康发展。

《福乐智慧》甚至对从国君到农夫、工匠各类行业在社会中的地位和作用，都给予了细致的描述。这无非是想告诫国君，幻想获得稳定祥和的国家政治环境，首先应该确立相互尊重的社会道德体系和合理的管理机制。因为只有使人尽其才，才能各司其职；而要使人尽其才、各司其职，就必须明确社会分工和社会责任。所以理性地管理国家，就是要明确和完善国家管理体系，明确和完善社会分工和社会责任，使全社会的人在一种既为自己也为他人的相互依存关系中和睦相处。

完善的社会分工和明确的社会责任，是城市文明的基本要素。经过几百年的追求与探索，经过对城市生活的适应与感悟，维吾尔知识分子终于从最早的建筑古堡以宫墙束缚骚动不安的民众到后来的确立社会准则以规范社会文明，实现了对管理国家理性认识的历史性飞跃。

从碑刻铭文到书面记事

自从1692年维德森披露了他在西伯利亚地区的一座山的峭

壁上，发现大量岩画和陌生铭文的消息后，引起了世界考古学界的极大兴趣。但是，由于对历史上突厥人和维吾尔人的文化成就十分陌生，且史料严重不足，使许多考古学家无法确定那些铭文究竟出自哪个民族之手，各种推测和争论便在所难免。

推测和争论持续了很久，直到1889年，俄国考古学家雅德林采夫（N. M. Yadrintsev）率领一支考古队进入鄂尔浑河流域，在和硕柴达木湖畔发现了两块震惊世界学术界的石碑后，才使争论有了一个结果。这两块石碑就是《阙特勤碑》和《毗伽可汗碑》，它们是突厥人的遗物，立于公元732年。①

雅德林采夫在其《蒙古及鄂尔浑河上游考察报告》中得意地描述了他的发现：

> 这是一块经受了许多世纪风吹雨淋的坚固的花岗石，是一件千年古物。它保存了一些符号。这些符号也就是在西伯利亚其他地方遇到的那种谜一般的卢尼文铭文。在碑的侧面和背面有契丹的象形文字。如果这是汉文的话，将很有可能成为解读卢尼文的钥匙。②

雅德林采夫的推测是正确的，他所说的契丹象形文字，就是汉文。正是借助两块碑的汉文铭文，使解读谜一样的“卢尼文”成为可能。人们知道碑铭属于突厥汗国，语言属于古突厥语，字母源于阿拉美文，铭文记述了突厥可汗或大臣的生平事迹和武功。从此，考古学家把一直困扰人们的这种文字定名为

① 耿世民《耿世民新疆文史论集》，中央民族大学出版社，2001年，第30页。

② 〔苏〕A. 伯恩什达姆《鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，新疆人民出战社，1997年，第22页。

突厥卢尼文。

雅德林采夫发现了两块帮助破解突厥卢尼文的石碑，并没有粉碎芬兰人试图将这种困扰考古学界许多年的文字归入古芬兰人的努力。芬兰人一直认为，这一地区的文化与芬兰文化有着密切的关系。被称为泛芬族主义之父的阿斯毕林，就一直试图证明，西伯利亚与芬兰的文化在起源上是同一民族的产物，是芬兰人点燃了西伯利亚地区的文明之火。① 在雅德林采夫发现那两块石碑的第二年，也就是 1890 年，以海开勒（H. Heikel）为首的芬兰考古队匆忙钻进蒙古草原，“他们想在卢尼文中找到阿斯毕林（J. R. Asplin）已明确宣扬过的泛芬族主义理论的证据”。② 于是在鄂尔浑河流域做“地毯式寻觅”。考古队收获颇丰，特别是在喀喇巴拉哈逊古城遗址的皇家墓地发掘了一块用突厥卢尼文、粟特文和汉文三种文字刻写的石碑，这块石碑就是《九姓回鹘可汗碑》。③

这块石碑显然遭受了野蛮破坏，突厥卢尼文部分已经面目全非，无法辨认识读。所幸碑的汉文部分保存较好，使历史学家终于有了拨开迷雾见太阳的机会。根据对汉文铭文的解读，人们知道了这块破碎的石碑，是记述漠北回纥（回鹘）汗国历代可汗的功德碑，是维吾尔人的遗物。

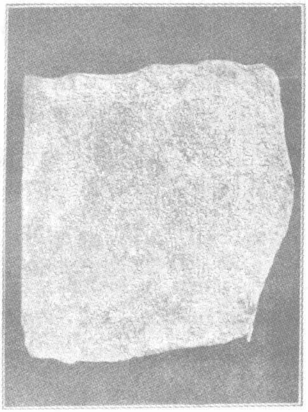
之后，在 1909 年，芬兰考古学家蓝司铁（J. Ramstedt）又在色楞格河上游发现了《回纥英武威远毗伽可汗碑》（又称

---

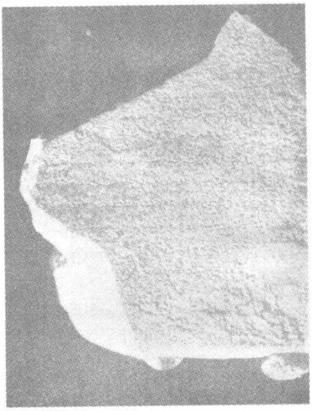
① ［苏］A. 伯恩什达姆《鄂尔浑叶尼塞突厥社会经济制度》，新疆人民出版社，1997 年，第 19 页。

② 同上，第 23 页。

③ 程溯洛《唐宋回鹘史论集》，人民出版社，1994 年，第 78 页。关于谁发现《九姓回鹘可汗碑》，存有两说，耿世民等认为是雅德林采夫 1889 年发现，程溯洛等认为是海开勒 1890 年发现。根据有关雅德林采夫 1889 年发现的两块碑铭是突厥汗国《阙特勤碑》和《毗伽可汗碑》的报导中，没有提到《九姓回鹘可汗碑》，因此我取程溯洛等人说。



汉文九姓回鹘
可汗碑残石



粟特文九姓回鹘
可汗碑残石

《磨延啜碑》)。1957 年，蒙古考古学家道尔吉苏荣（C. Dorzsuren）在杭爱山脉西北铁尔痕河谷铁尔痕查干淖尔湖附近发现了《铁尔痕碑》(又称《磨延啜第二碑》)。

《九姓回鹘可汗碑》、《回纥英武威远毗伽可汗碑》、《铁尔痕碑》等碑铭，是古代维吾尔人自己记述民族历史的重要史料。当时维吾尔人通常使用突厥卢尼文、粟特文和汉文三种文字作为公文和史料的官方文字。这一方面说明当时的维吾尔人与突厥人、粟特人和中原汉族人在文化上的紧密关系，另一方面也说明当时维吾尔社会形态发生的变化和文化得到了迅猛发展，迫切需要一种更加有效的规范与传播手段。

文字的创制与使用，是文明自觉意识觉醒的表现，也是社会文化成熟、意识形态规范化的表现。文字作为一种符号，它所传达的信息，是非常丰富和复杂的。

自从维吾尔人在漠北建立回纥汗国以来，维吾尔人开始摆脱部落酋长制，而转向政治集权制。尽管这种政治集权制还不完备，还具有某种部落酋长制的遗痕，但正是存在这种不完备，集权者才更加需要统一政令，更加需要维护集权者的威信，更加需要一种规范文化的手段，更加需要记录民族历史的每一步进程。而文字在这些方面无疑会起到不可估量的作用。

文字的使用，首先被应用到对可汗的神性描写上。我们已经注意到，《九姓回鹘可汗碑》等碑铭，不仅仅是回纥（回鹘）汗国历代可汗的记功碑，它还传达了另一个重要的信息，那就是，历代可汗是上天（腾格里）的代言者，是睿智与幸福的化身，他们的地位是神圣的，是不可怀疑与撼动的。

《九姓回鹘可汗碑》等碑的名称，是经过考古学家和历史学家简化后的名称，原来的名称是《九姓回鹘爱登里罗汩没蜜施合毗伽可汗圣文神武碑》，意思是：“天赐幸福神武智慧的九

姓回鹘可汗碑”。[①] 特别突出了可汗与上天（登里，即腾格里）的依从关系，特别强调了可汗神武智慧的品性，将天（登里）与智慧（毗伽）附着在了可汗的身上，与可汗融为一体。

我们还注意到，碑铭大多使用的不只是一种文字，而是包括突厥文、粟特文和汉文。这一方说明当时的维吾尔人与突厥、粟特和中原保持着紧密的文化关系，同时也说明，回纥（回鹘）可汗希望树立自己在国家绝对的政治地位，并将这种地位昭示后人和他族，以防止后来者和他族对可汗家族统治地位的僭越。《磨延啜碑》中有一段是这样表述的：

> 在龙年（即 752 年）我在于都斤（山）中间，在 Sunguz Basqan 圣峰得西方度过了夏天。我令在那里建立了汗廷并令建立了围墙。我并令把我永久的诏谕和印记刻写在平滑的石头上，让人们把它们刻在重石上。由于上面有蓝天保佑（我），下面有褐色大地养育我，我建立了我的国家和法制。[②]

碑文清楚地表明了立碑者祈望“永久”地将“诏谕”和“印记”刻写在石碑上。“诏谕”是政令，“印记”是族标。在当时的政治背景下，回纥（回鹘）汗国的可汗怀有这样的奢望，并急不可耐地将这种奢望公示天下，说明他们对文字在传递信息、表达意志方面具有了明确的认识。

漠北时期维吾尔人的政治与文化，与原突厥汗国、中原唐朝保持着密切的关系，突厥文和汉文很自然成为回纥（回鹘）

---

① 程溯洛《唐宋回鹘史论集》，人民出版社，1994 年，第 102 页。
② 耿世民译文，见《维吾尔族古典文学大系：上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社，1995 年。

汗国所利用的工具。但这两种文字只是被借用，并没有被回纥（回鹘）汗国最后确定为创制民族文字的基础。而粟特文的待遇就不同了。当时粟特摩尼教士阶层和粟特商人构成的强大政治经济势力，控制和左右着回纥（回鹘）汗国的政治与经济生活。因此，粟特文顺理成章地逐渐显现出在回纥（回鹘）汗国文化上的重要性，并最终利用粟特字母拼写回纥（回鹘）语，形成了后来称为“回鹘文”的民族文字。

但是，意识到文字的重要性，并积极开始创制民族文字，并不等于可以满足民族生存的欲求，也不等于可以满足民族文化发展的欲求。民族文化是一个更加复杂的范畴，是民族对生存与发展的感性认识与理性认识的复合。而在这其中，理性认识又占据着更加重要的地位。而回纥（回鹘）汗国正是在理性思考民族文化演变与发展的关键问题上，没有给予足够的重视，仅仅满足于一种感性的认识，便悠然自得了。

上面我们引述《磨延啜碑》的那段碑铭，只是说道“我建立了我的国家和法制”，而且，这样的宣言式的表述在其他碑铭中同样经常出现，可是我们根本看不到具体的法制是如何在国家的管理中扮演重要角色的分析。也许回纥（回鹘）汗国曾经制订了完备的法律体系和法律制度，但到目前为之，还没有被考古发掘证实。因此，我推测，也许回纥（回鹘）汗国的统治者和知识分子，从邻邦唐王朝严密规整的法律体系和法律制度中，感受到了法律的重要性，意识到国家的完备必得法律的支持，故而也特别突出地强调法律的至尊地位，但那可能也只是停留在感性认识的水平上。

但不管怎么说，用碑铭的形式镌刻在坚固的石碑上，总是表明或透露出一种理性的光辉，说明可以利用文字表达一种坚定的意志。这种意志不仅是自己心之所欲，也希望传达出去影

响他人，要求他人服从。

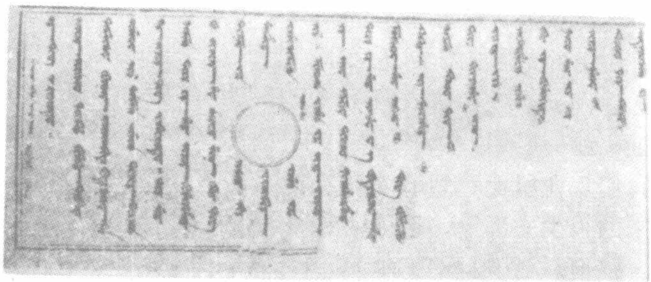
是的，文字的使用虽然是一个极为复杂的文化现象，但在准确传达意志、准确保存文化成果方面，却自始至终扮演着主要角色。经过漠北失败的历史教训，维吾尔人在西迁高昌和喀什噶尔后，开始对此给予高度的重视。19 世纪末至 20 世纪初，西方考古探险家在新疆及敦煌发掘出众多的回鹘文卷书，系统地展示了 9～13 世纪的维吾尔人使用文字的历史情况。这些文献，既有宗教经卷，也有文书、书信和契约，更有文学作品。回鹘文已经从服务于碑刻铭文而成为全方位记录和传递维吾尔社会生活和文化信息不可缺少的重要工具。关于这个问题，著名突厥语言学专家耿世民教授说道："这一时期维吾尔书面语使用的范围比前期扩大了，它既用于行政公文中，也用于文学创作、宗教典籍的翻译及民用契约等方面。语法结构和词汇也比前一时期大大发展和丰富了。"①

我们现在所能看到的经过考古发掘出来的文献，仅仅是遗存下来的很少一部分，大部分文字资料可能都尘封地下，无缘问世了。但从已发掘的文献看，已经让我们对当时维吾尔人熟练使用回鹘语文表达复杂思想的能力和热情肃然起敬了。

在现在新疆的东部地区，也就是高昌回鹘王国，开始是摩尼教经卷，继而是佛教经卷，被大量地翻译成回鹘文。② 特别是生活于 9～10 世纪的著名维吾尔翻译家僧古萨里，一生致力于将汉文佛经翻译成回鹘文，以帮助高昌回鹘王国维吾尔人更准确地理解佛教的精神。其中最为著名并流传至今的译作，一是佛教大乘经典《金光明最胜王经》（简称《金光明经》），另一是《大唐大慈恩寺三藏法师传》（简称《玄奘传》）。他的译

① 耿世民《新疆文史论集》，中央民族大学出版社，2001 年，第 5～6 页。
② 同上，第 134 页。

文准确流畅，妙笔生花，不仅表明他对本民族语言文字驾轻就熟，对汉族语言文字造诣很深，而且精通佛学，学识渊博，文学功底深厚。他从本民族欣赏习惯出发，将《金光明最胜王经》中的传说进一步加工润色，使故事情节更加生动，人物形象更加鲜明，从而使晦涩的佛教原理通俗化、文学化，为佛教在高昌维吾尔人中的传播起到了重大的作用，也为维吾尔文学的发展起到了典范和促进作用。而在同时，也毫无疑问地表明，回鹘书面语已经相当成熟，已经可以驾轻就熟地表述精神世界里的抽象哲理与箴言。



回鹘文《金光明经》印刷本

摩尼教经典和佛教经典被固化在书面文字上面，从而使道德体系也一并固化为行为准则。新的伦理原则不再是口口相传，而是形成了律条，书面文字在引领维吾尔人进入规范社会、进入文明社会的进程中，发挥着越来越重要的作用，回鹘语文成为民族文化的重要标志，并以此引为骄傲。德国考古探险家勒柯克在高昌故城考察时，记录了这样一段话。他说，在新疆地区流行这样一句谚语：“阿拉伯语是知识，波斯语是糖，

印度语是盐，而维吾尔语则是艺术。"① 这种文化上的自信，是民族文化自觉意识的表现。

与此同时，在现在新疆的南部地区，喀喇汗王朝的维吾尔知识分子，也将维护民族自觉意识作为标榜民族文化的一面大旗，充分意识到，维护和推广维吾尔民族语言，是保持维吾尔民族在中亚立于不败之地的重要举措。很多研究喀喇汗王朝史的人都注意到，在10世纪取得了对波斯人的胜利之后，维吾尔人在特别关注周边文化的同时，对于自身民族的历史和文化给予了前所未有的重视。喀喇汗王朝为了在中亚站稳脚跟，不致重蹈西突厥落败中亚的覆辙，把加速推行突厥语族文化作为经营战略的重点。

中亚是一个极为特殊的地域，汇聚东西方文明的这片沃土，对于具有开放情怀的维吾尔人来说，可谓如鱼得水。漠北回鹘汗国的失败强化了维吾尔民族的向心力和民族自觉意识，开始在文化上进行反思，这种反思是建立在对漠北时期民族文化改造成败的总结和对现实社会秩序混乱的忧虑基础上的。许多流传的格言警句，都表现着一种向往有序的社会秩序和高尚的道德情操的文化取向。这是一个十分重要的信息，这表明维吾尔有识之士已意识到，要想在中亚长治久安，就必须建立起一种有序的社会体系，而有序的社会体系是建立在有序的文化体系之上的。喀喇汗王朝不能再走其他突厥语民族在中亚走过的老路。

由于突厥语族各民族长期处于一种被支离和被奴役的地位，虽然同为突厥语族，却存在一些语言差别。为了使各项法规准确传达到各突厥语部族，将回鹘（维吾尔）语作为王朝超

① 勒柯克《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社，1999年，第27页。

方言的官方语就成为一种必要的行政措施。而在客观上，区分和诠释各突厥部族的词汇，沟通各突厥语部族之间的语言交流，也就变得迫切起来。同时，在王朝境内还存在许多伊朗语族的民族，他们的存在，对急于推行中亚突厥化的喀喇汗王朝来说，无疑是一种潜在的威胁。虽然缺乏足够的史料证明喀喇汗王朝是否发布过强迫境内的民众使用回鹘（维吾尔）语的法规，但从许多伊朗语族的民族虽不得不放弃自己的语言而使用突厥语，而私下依然想保留自己的语言来看，他们的转变不会是出于自愿的。对突厥文化产生过重大影响的粟特人，在喀喇汗王朝挟武力之威的文化攻势下，改而使用突厥语，成为乌孜别克人的组成部分，而坚持讲自己伊朗语的那部分人，不得不退居山林，成为塔吉克人。① 喀喇汗王朝推行突厥文化的措施，使中亚的民族结构和文化形态发生了根本性的变化。

流散的文化，必须得到整理；睿智的思想，必须得到传播；民族文化的精义，必须得到固化，并借助语言文字保存和流传下去。这样的文化欲求，成为喀喇汗王朝知识分子的强烈愿望。维吾尔伟大学者麻赫穆德·喀什噶里，大约在公元1074年，经多年收集、归类、整理、研究后，终于完成了《突厥语大词典》的编写工作。他在序言中不无骄傲地说："我走遍了突厥人的所有村庄和草原。突厥人、土库曼人、乌古斯人、处月人、样磨人和黠戛斯人的韵语完全铭记在我的心中……在进行了长期的研究和探索之后，我用最优雅的形式和最明确的语言写成此书。"②

麻赫穆德·喀什噶里编写《突厥语大词典》的目的很明确，他说他是鉴于当时突厥人在伊斯兰世界的巨大影响，为了促使

① 魏良弢《喀喇汗王朝史纲》，新疆人民出版社，1986年，第68页。
② 麻赫穆德·喀什噶里《突厥语大词典》前言，北京民族出版社，2002年。

阿拉伯人学习突厥语而编纂此书的。他甚至宣称：阿拉伯语和突厥语二者并驾齐驱，“如同两匹奔驰的赛马”，争强斗胜，互不相让。[①] 他吸收了突厥语族的谚语、格言、诗歌等作为例证，采用文学语言作为基本物像的描述，极大地丰富了突厥语的表现力。

这样的文化欲求，在《福乐智慧》中表现得更是十分突出。优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中这样表述到：“睿智优美的语言都写在书上，书上的话不会被人遗忘。倘若著书人不把它写进书里，妙言警句你从何而得知。倘若学者先哲不著书立说，先辈的事迹谁能够述说。倘若人世上没有文字为凭，说出的话语谁会相信。人们之间总要互通音讯，没有文字，何以交流感情。文字工作对国君不可缺少，国君靠它治国，井井有条。”（第 2697 ~ 2702 行）甚至优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的时候，就以使用回鹘语而骄傲。

纵观当时两个各自独立的汗国历史，不谋而和地都采取了强化民族语言的措施，加速了维吾尔语言文字在西域的传播步伐，并很快使维吾尔语言文字取代了西域混乱的语言状况，成为这一地区诸多民族共同使用的交际工具。

这说明，维吾尔人已从实用的文化功利主义中挣脱出来，开始给民族文化以新的的定位。对如何消除以往混乱的文化现象，使其达到一个完整规范的体系，最终导致民族的强有力的发展这个问题，给予了充分考虑。维吾尔民族已经实现了从碑刻铭文到书面记事的历史性飞跃。

由此观之，11 世纪后期，喀喇汗王朝的维吾尔学者对推进中亚突厥化所表现出的巨大热情和取得的巨大成就，是其他

---

① 麻赫穆德·喀什噶里《突厥语大词典》前言，北京民族出版社，2002 年。

突厥人国家所无法比拟的。维吾尔人的优秀学者阿勒马伊编写了记录喀喇汗王朝突厥人历史的《喀什噶尔史》(已佚)，麻赫穆德·喀什噶里为推广突厥语创作了《突厥语大词典》，而优素甫·哈斯·哈吉甫，为了向世人证明突厥语言完全胜任准确表达人的思想而使用回鹘语创作了伦理哲学著作《福乐智慧》，他们共同谱写了维吾尔文化历史上最辉煌的篇章，也构筑了中亚突厥语民族文化历史上最辉煌的一页。

兼收并蓄的文化品格

维吾尔历史上游牧时间较长，从叶尼赛河畔，到鄂尔浑河流域，到长城内外，到七河流域，东西南北，迁徙不断，习惯于漂泊不定的生活。因为漂泊不定，境遇无常，无意在文化上制定出一套亘古不变的规范。可以想象，漂泊不定本身就是一个充满变数的游荡，谁知前途会遇到什么艰难险阻，谁能未卜先知地制定一套理论礼法，教导人们应付猝不及防的灾难?

因为漂泊不定，境遇无常，总是不期而遇各种文化，或温或火，或柔或刚，谁能想象死守一种文化而可以随遇而安?所以，维吾尔文化往往给人一种感觉，这种感觉就是，历史上的维吾尔文化充满了变数，充满了吐故纳新、兼收并蓄的激情。

漠北对于维吾尔人来说，具有十分重要的意义。维吾尔人曾长期游牧在那里，并把那里看做是自己的故乡。13世纪中叶，波斯历史学家志费尼，为了完成他的历史著作《世界征服者史》，千里迢迢地循着维吾尔人西迁的路线，来到喀喇和林。他在附近找到了维吾尔回纥汗国的都城斡耳朵八里废墟(喀喇巴拉哈逊)，发现了一块石碑。据他叙述，这块石碑是维吾尔人为他们的卜固可汗所立。碑铭中有一段文字，记述了维吾尔人自己的离奇传说:

当时，哈喇和林有两条河，一名秃忽剌，一名薛灵哥，汇流于合木阑术之地；两河间长出两棵紧靠的树；其中一棵，他们称为忽速黑，形状似松，树叶在冬天似柏，果实的外形和滋味都与松仁相同；另一棵他们称为脱思。两树中间冒出个大丘，有条光线自天空降落其上；丘陵日益增大。眼见这个奇迹，畏兀儿各族满怀惊异；他们敬畏而又卑躬地接近丘陵，他们听见歌唱般美妙悦耳的声音。每天晚上都有道光线照射在那座丘陵三十步周围的地方。最后，宛若孕妇分娩，丘陵裂开一扇门，中有五间像营帐一样分开的内室，室内各坐着一个男孩，嘴上挂着一根供给他所需哺乳的管子；帐篷上则铺有一张银网。部落的首领们来观看这桩怪事，畏惧地顶礼膜拜。①

这则传说，常被史学家用来佐证维吾尔人早期活动的地域，说明维吾尔人与漠北悠远深长的历史关系。而从对维吾尔名称的解义上，也证明了维吾尔人与漠北具有不可分割的联系。在古代，维吾尔祖先称“十姓回纥”、“九姓回纥”。在漠北贝加尔湖以南的山区中，有一处地方有十条河，另一处地方有九条河，回纥人祖先诸部的驻地就在这些河流沿岸的山里和草原上。沿着十河居住的，称为“十姓回纥”，而住在九河地区的，则称为“九姓回纥”。②

一说到漠北，在今天中国人的印象中，那里似乎总是与苍茫无际的荒漠与草原联系在一起，人烟稀少，物种凋敝。在那

① 志费尼《世界征服者史》，内蒙古人民出版社，1981 年，第 63 页。
② 杨圣敏《回纥史》，吉林教育出版社，1991 年，第 30～31 页。

里，耸立着一座高大巍峨的山脉，叫杭爱山。在杭爱山的脚下，飘逸的鄂尔浑河按照自己的意愿，在茫茫草原中蜿蜒穿行。

但历史学家却告诉人们，在那荒漠与草原的深处，在离我们今天久远的古代，那里曾经轰轰烈烈过。匈奴人曾在那里发明了马蹬，使他们的勇士在马背上安稳了身体，于是挥舞着月牙刀，所向披靡地四处征伐。鲜卑人曾从那里冲破长城，徜徉在中原的沃土上，并把他们的灵气遗留在云冈、龙门的石窟造像与壁画上。突厥和维吾尔族人曾在那里丰满了羽翼，养肥了他们的战马，并成为中国古代草原游牧民族第一个创制文字的民族。成吉思汗曾率领他的英勇无畏的蒙古骑兵，从那里冲杀出来奔向四方，使世界为之颤抖……

但是，漠北的生态环境确实远远不及漠南，更不及更南边的中原沃土。所以，以漠北为基地的游牧民族，一直把向漠南挺进、向中原挺进，作为自己重要的生存战略。

翻开中国历史的扉页，我们会发现，绵延万里的长城，就是试图把中原与漠北分隔开来。长城的设置本具有两个作用，一是为了防范漠北游牧民族的向南侵扰，二是为了禁锢中原民族，特别是防止中原的作乱者向北寻求漠北游牧民族的支援。其实，这两个作用都未能得到发挥。漠北游牧民族一次次突破长城的屏障，不仅使长城内外烽火连天，狼烟四起，还以一种摧枯拉朽之势，不断冲击着中原温和的文化防线，给古老的文明肌体注入了新鲜血液，刺激了中原文化的发展变化。长城自它筑成之日起，就没有像建筑者想象的那样，承担起它的原始使命。

历史上长城作为一条分界，南面是日出而作，日落而息，男耕女织，温良俭让的农耕文化，文化品格是墨守成规；北面

则是追逐水草，迁徙不断，男牧女酪，骠勇强悍的游牧文化，文化品格是不拘一格。墨守成规逐渐形成安稳持重的文化气质，不拘一格逐渐形成潇洒狂放的文化气质。这是两种不同的文化类型，这两种不同的文化类型一直在不停地较量，不停地刺激，不停地融合，不停地教学相长。两种不同气质的文化在碰撞之中终于碰出了火花，而那火花不仅照亮了各自的文明历程，也催生了中华文明。中华文明的定型期在春秋战国时期，而中华文明的变革期则在秦汉、在南北朝、在隋唐、在元明清。这几个变革期，都与北方游牧民族文化与中原农耕文化的激烈交锋和激烈碰撞密切相关。

维吾尔文化就是在与中原文化的激烈交锋与激烈碰撞中得到提高的。在魏晋南北朝时期，维吾尔人来到漠南，也就是今天的内蒙古等地，成为鲜卑拓跋氏的属臣。由于接近中原汉族文化，而开始在文化观念上发生变化。这种变化最显著的特点是，开始关注中原祥和安定的生活，开始形成思念故乡的人文情结。北齐的时候，大将高欢率兵打仗，常以客部敕勒人（维吾尔祖先）为先锋。因为士气低落，为了鼓舞斗志，高欢令斛律金将军唱《敕勒歌》以激励斗志，于是，斛律金唱道：

敕勒川，阴山下，
天似穹庐，笼盖四野。
天苍苍，野茫茫，
风吹草低见牛羊。

斛律金是敕勒人，是构成九姓回纥的斛律部人。在远离家乡而被征发做炮灰的时候，恐惧与幽怨相迭，不能不怀念家乡。一首《敕勒歌》，不仅唱出了维吾尔先民对故乡的思念之

情，而且一扫中国古代诗歌的拘禁，以一种大气和豪迈，为中国古代诗歌带来了浓郁的草原风情，并使敕勒川成为仙境一般的乐园。

迷恋追逐水草、四海为家游牧生活的游牧民族文化，对故乡的概念是极为模糊的。而开始形成思念故乡的人文情结，则强烈地表达了渴望稳定、渴望温情的欲望。这是民族文化发生质的变化的一个重要标志。也正是因为这个缘故，从那以后，维吾尔人开始积极吸收中原汉族文化，积极开始在漠北寻求建立王国的政治归宿，并终于在744年建立漠北回纥（回鹘）汗国。

通过建立国家政权的实践，维吾尔人体会到文化改革的必要性。由于长期游牧生活形成的不拘一格的文化品性，维吾尔人对周边的文化总是表现出一种极为大度的兼收并蓄风度。从维吾尔人的历史看，突厥人的政权结构，中原人的伦理思想，粟特人的摩尼教、商业理念和文字，印度的佛教，波斯人充满浪漫情调的诗歌创作，阿拉伯人的伊斯兰教等等，只要合用就拿来利用，使维吾尔文化不断发生极为重大的变化。

维吾尔文化的这种变化，往往给人一种突变的感觉，实际上，不管这种突变是怎样的突如其来，也必须经过渐变到突变的过程。只不过，由于维吾尔人的文化取向不那么矜持，不那么刻意琢磨，所以渐变的过程表现得不那么有条不紊，不那么井然有序。当一种新的文化向维吾尔露出笑容的时候，维吾尔人不会丧失机会，维吾尔人知道，机会是不多的，一旦机会来临，就要不失时机地把握住。坐失良机等于坐以待毙。

公元840年，维吾尔人在漠北失败，不得不举族西迁。一部分人到达高昌（今吐鲁番地区），一部分到达中亚，并在那里建立了高昌回鹘王国和喀喇汗王朝。这些地区生活过匈奴

人、月氏人、汉人、粟特人、突厥人、吐蕃人、吐火罗人、波斯人，而且因这一地区占据着丝绸之路的交通要道，吸引了众多商客和传教者，使这一地区成了荟萃各种文明的文化交汇点。汉文化在这里具有悠久的历史和广泛的影响，摩尼教在这里发展得最为完备，佛教在这里最为活跃，伊斯兰教开始向这一地区渗透，甚至景教和袄教在这里也获得了生存的条件。维吾尔人移居这里后，并没有对散布在这里的各种文明进行封杀，而是采取了和平相处的政策。维吾尔人在不断吸收这些文明成果的同时，逐步同化了留居这里的其他民族的居民，这不仅使维吾尔人在人种上因融合不同民族而发生了新的变化，而且在文化上也因吸收了不同民族的文化而发生了新的变化。

维吾尔文化具有很强的亲和力，较少排他性和保守性。维吾尔人善于吸收其他民族的文化，并在吸收其他民族文化的基础上不断完善自己的文化。维吾尔不仅因翻译宗教经卷的需要利用粟特字母创制并完善了回鹘文，而且造就了像僧古萨里等一大批翻译家。他们在吸收已经在当地十分成熟的印度、波斯和中国的雕塑与绘画艺术技巧的基础上，形成了自己的雕塑与绘画的风格，并成功地开凿了柏孜克里克等石窟。在蒙古统治时期，蒙古帝国把管理国家的任务交给了维吾尔人，政府中许多重要官员，是从维吾尔人中选拔的。他们不仅帮助蒙古人管理国家，而且教授蒙古人各种文化知识，并且在中国内地发挥了重要影响作用。像萨都拉、贯云石、薛昂夫等，他们用汉文创作的文学作品，成为当时中国最具艺术感染力的经典，占据着中国文学史上的重要位置。

维吾尔文化，至少自漠北回纥（回鹘）汗国之后，其文化形态总是处于变动状态，即总是处于不断吸收和接纳，新旧文化总是处于相互从属相互抗衡又相互融通的状态。它的组合形

式是十分复杂又精彩纷呈的。但是因为没有一个主导力量成为它的支撑部分，因此，它很容易进入大起大落的状态。而维吾尔文化的发展历史，也恰恰证明了这个特点。就维吾尔文明的历史发展看，它确实容易走向强大，也容易走向衰落。漠北回纥（回鹘）汗国风光一时，但很快国破家亡，悲惨地举族西迁。高昌回鹘王国和喀喇汗王朝文明，确实光彩夺目，但到了蒙元以后，便很快进入了近400年的昏睡时期。

维吾尔文化，在总的趋势上，表现为探求与保守的结合。维吾尔文化的构建，总是对外界表现出一种热情，不管这种文化是如何的陌生，从来没有对其失去兴趣。从漠北时期对波斯摩尼教的兴趣，到对当时唐朝稳定的等级文化，再到进入西域后对景教的兴趣，对佛教的兴趣，直至最后将伊斯兰教文化作为自己文化的基本点，维吾尔好像是十足的实用主义者，又好像饥不择食的文化饕餮者。维吾尔人是第一个将摩尼教发展成一种带有国教性质的民族，也是第一个将伊斯兰教作为突厥语民族国家宗教的民族。他们对于这些与自己民族文化有着巨大差异的文化，有着一种特殊的融会贯通的能力，而同时，又可以非常轻灵地从这种文化中超脱出来。摩尼教很快被放弃了，景教也从维吾尔人的精神世界里消失了，佛教被作为历史，而伊斯兰教也在维吾尔人那里失去了阿拉伯世界的绝对性，只是作为一种精神的象征和民族情感联系的纽带。维吾尔人的这种文化取向，一方面使得维吾尔人在面对周边文化时，毫无戒备之心；另一方面，又使得维吾尔人可以从容不迫地随时从这种文化抽出身来。但是，不可否认的是，这种文化取向，或文化心态，也在相当大的程度上，影响了维吾尔人发展和建构自己民族系统文化的热情，使得维吾尔文化的基本形态表现出一种零乱，一种头绪不清，并在相当程度上限制了维吾尔人对发展

自身独立文化体系的兴趣。

这种情况，在许多维吾尔知识分子的意识中具有很强的刺激性。优素甫·哈斯·哈吉甫就是试图改变这种状况的人。他开始以维吾尔人文化为荣耀，并极力倡导将维吾尔自身文化作为国家和民族发展的精神支柱。他使用维吾尔语创作《福乐智慧》，就是身体力行，使《福乐智慧》成为一种标榜维吾尔文化的典型，启示人们，维吾尔文化不仅可以诠释国家与社会的政治理念，也可以表达人们对这些理念的认识。

第五章

寻求幸福之路

幸福之路的迷雾

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中开宗明义地表明，他要创作的是一部为人导向幸福的书。他是这样说的："我把书名叫做《福乐智慧》，愿它为读者导向幸福。"（第 49 页）那么，幸福是什么呢？既然是想为读他的书的人指引幸福之路，自然不能不回答这个问题。但是，关于幸福的明确定义，我们从书中却很难直接找寻到，甚至似乎连作者自己也感到疑惑："幸福是什么，请为我说明，有谁在人间获得了幸运？"（第 1975 行）这种疑惑自然也感染了我们，使我们一并也跟着疑惑起来。我们想理清优素甫·哈斯·哈吉甫的真实思路，特别是想搞清楚他为什么将"幸福"与"幸运"这两个不同的概念联系在一起，以及这种联系的真正用意。难道在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，幸福不是人生所追求的终极目标，不是可以用一个确定的概念来界定的生活理念？

显然不对。因为他说了，他写书的目的就是要它为读者导向幸福。既然想为读者导向幸福，就必然有幸福存在，而且，

这个幸福又的确是鼓舞人心的，是令人积极向往、孜孜以求的。这一点是毋庸置疑的。但既然幸福是存在的，且又是人们孜孜以求的，那为什么对幸福是什么又难以说清楚呢？显然，在优素甫·哈斯·哈吉甫的思想中，对于幸福的理解别有另一番意思。

我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫在谈论幸福的时候，总是将幸福与幸运、命运联系在一起，他说："幸运一来，生活充满福乐，百事如意，日日每餐佳肴。"（第682行）他说："人若掌握了今生来世的命运，毫无疑问，定会事事吉祥如意。"（第682行）这里，优素甫·哈斯·哈吉甫似乎提出了这样一个哲学的命题，幸福即幸运，幸福即命运。似乎他一直想告诉读者，福乐或称幸福是幸运的产物，是命运的安排。假定这个命题确实是优素甫·哈斯·哈吉甫想提出的话，确实会让我们感到困惑。为什么困惑呢？因为我们无法设想，一个试图为人导向幸福的哲学家，会用一种虚无主义的逻辑，让受启发的人感到追寻幸福的无望。因为我们知道，幸运和命运对于人类来说，似乎是可欲而不可求的，它高悬于人的意志之上，飘忽不定，恩威难测，人往往在幸运和命运的捉弄下丢盔弃甲，一败涂地。有幸得到命运垂青的人，被称为幸运儿，而无幸得到命运垂青的人，当然就是不幸的人。但怎样得到命运的垂青，或怎样使幸运降临自己的身上，人们却感到非自己之力所能达到或实现的。那么，将幸福等同于命运或幸运，不就是将幸福等同于虚妄了吗？

这样的困惑不是没有道理。在《福乐智慧》中，优素甫·哈斯·哈吉甫安排的第一个出场的人物叫月圆，他是被作为幸运的象征或化身而设计的。这个名字颇有寓意。因为维吾尔人常将少女比做月亮，认为它充满温情而又性情多变。由于月亮

(少女)变换不定的特性，而对月亮(少女)存有一种警惕和提防。所以优素甫·哈斯·哈吉甫用月亮来代表幸运，以表现命运之变幻莫测。

为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要安排月圆第一个出场，这难道只是一种无意的，或虽然有意，但也只是为了故事或情节的需要吗？我想不是的。既然不是偶然的，那一定表示着优素甫·哈斯·哈吉甫的某种想法。这种想法是什么呢？让我们先来听听优素甫·哈斯·哈吉甫是如何介绍这个人物的象征含意的。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中写到：

一天，国王在宫中感到孤独和寂寞，忽然想到了月圆。自从招募了月圆做大臣，还没有认真与他谈过话，不知他的学问是否如推荐者所说的那样卓尔不凡，于是召月圆进宫。月圆进宫后，国王示意他就座。月圆却掏出一只圆球，坐在上面。国王虽心有不悦，但并没有计较，仍然和颜悦色地向月圆请教问题。月圆谨慎地、小心翼翼地斟酌辞令，十分恰当地回答着国王的提问。国王心生喜欢，满脸堆笑。但月圆却紧缩眉头，微闭双目，神情冷漠地并不附和国王的兴致，显得十分傲慢无理。国王终于遏制不住怒火，呵斥说：“你是什么东西，敢如此狂悖放肆？你坐在圆球上，一副目中无人的样子，你难道不知道，蔑视君王是要掉脑袋的！”

月圆并没有因国王的恼怒而诚惶诚恐。他笑着回答说：“今天我来到你的面前，就是为了向你显示我的秉性。你赐我座位，我没有去坐，而是坐在这只圆球上，你知道这是为什么吗？”

“为什么？”国王问。

月圆说："你看，圆球在地上滚动时行止无度，无法判断它的运行方向。幸运就像这只滚动的圆球，变幻莫测，踪迹难寻。你开怀大笑时，我不随声附和；你向我投来关注的目光，我不探身应和。我这也是为了让你明白，幸运不可信赖，幸运难以捉摸，并不因为你对他好就投桃报李。"

国王有些不解，诧异地说："难道你的秉性就是这样喜怒无常、变幻莫测吗？"

月圆答道："是的。这从我的名字就可以看出来。"

国王问："那你告诉我，你为什么叫月圆？"

月圆告诉国王："我的名字是一位哲士起的，这名字正符合我的秉性。你看，月亮刚出生的时候，好似蛾眉，待一天天丰满起来，又似明镜悬挂高空，明亮的月光为世人带来多少欢乐。但是，满月不能长久，月光总会暗淡，盈圆之时亦是亏缺的开始。我会一天天消瘦，一天天暗淡，当我亏缺时，黑暗笼罩了大地，世人因之黯然神伤。我的秉性就如同月亮，有时出现，有时消失。"

国王听了月圆的话，真是诧异极了。他不解地问："作为幸运，你的存在难道就是给人带来失望吗？"

月圆说："不，其实我的存在就是为了欢乐与幸福，苦难和忧愁都会因为我的到来而四散逃遁。你想想看，世上哪一个生活幸福的人不说他是幸运的，又有哪一个遭受苦难的人说他是幸运的？幸福的人必定是幸运的，不幸福的人必定是不幸运的。我若对弱者盈盈顾盼，就会为他增添无限美姿。一旦他大富大贵，忘乎所以，我即从他身边匆匆离去，他聚敛的财富，旋即而空。珍视

我的，我会给他带来幸福；无视我的，我会离他远去，而苦难随即把他缠住。”（第 86 ~ 98 页）

这个戏剧性的场面，是《福乐智慧》中比较精彩的段落，它明白无误地表明了优素甫·哈斯·哈吉甫对幸福基本层面即有关人类物质生活质量的理解。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，人类物质生活的质量高低，是人类生活是否幸福的外在尺度，这种幸福其实不是别的什么东西，不过是因为幸运垂青的结果。但是，因为幸运是不可捉摸的，是不停变换的，所以，这样的幸福也是靠不住的。

为了证明这一点，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中引征了一个历史典故，这个典故出自《古兰经》。

传说，阿代人很久以来生活在也门与阿曼之间的沙漠之中。真主给予他们很多恩惠，使他们在这块土地上找到了泉水，开垦了土地，培植了果园，建筑了房屋。但他们却对真主的这些恩惠熟视无睹。他们在这块土地上恣意妄为，以强凌弱，过着骄奢淫逸的糜烂生活。为了保住和享受靠掠夺他人得来的财富，他们还劳民伤财地修建了坚固的城堡和豪华的宫殿，以为这样就可以永享腐化的生活。他们浑浑噩噩地打发时光，无聊奢侈地聊度残生，对于道德的修养和知识的学习嗤之以鼻。

真主看到这个已经堕落的民族非常痛心，就派呼德到那里去启发他们，让他们懂得善恶，走入正道。

但是，阿代人听了呼德的劝告后却对呼德说：“你在这里算个什么呢？你比我们谁强？同我们一样，你也是饿了就吃，渴了就喝，困了就睡，也生活在这块土地

上。你也知道富足的生活比贫穷的生活美满，也知道穿着漂亮的衣服体面，吃可口的饭菜惬意，娶漂亮的老婆欢心。我们活在世上，该死的死，该生的生，只有岁月才能使我们离开这人世。”

呼德对于阿代人这种愚顽不化、蔑视真主的行为非常无奈，他警告阿代人：“多行不义必自毙。真主是万能的，真主将会惩罚那些不听劝告、不走正道、而一意孤行地趋向邪恶的人。”

阿代人不以为然，他们高声向呼德叫喊着：“那就让你的真主来惩罚我们吧。我们倒要看看，你说的真主是否具有这个威力。”

正当他们争论不休的时候，突然看到一块黑云罩住了天空。阿代人兴高采烈地欢呼说：“这是一块带雨的云，会给我们降下及时雨来，我们可是已经盼了好久了！”同时他们还不忘揶揄呼德：“如果你的真主会惩罚我们，怎么会让这片带雨的云降落到我们的头顶？”

于是他们纷纷跑到自己的田里，准备迎接天降大雨。

然而，不像阿代人希望的那样，这并不是吉祥的云，而是报复的征兆。霎时间，狂风铺天盖地呼啸而来，阿代人全都惊愕不已。狂风卷着黄沙连续刮了八天七夜。狂风过后，阿代人建造的房屋建筑、田园果木和所有狂悖的阿代人一起，都被淹埋在蜿蜒无边的黄沙之下，没有留下一点痕迹和影子。①

① 穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉《古兰经故事》，新华出版社，1983年，第17～21页。

优素甫·哈斯·哈吉甫引征这个典故想说明什么问题呢？他是想告诉读者，由于阿代民族只追求现实生活的幸福，而拒绝追求精神即灵魂的改造，因此他们遭到了真主的迁怒。真主收回了过去给予他们的幸运关照，让他们成为不幸的人。

阿代人确曾受到命运的垂青，他们确曾是幸运的，他们因而也确曾幸福过。他们曾经拥有水源，可以开垦土地，培植果木，并建造了威猛壮丽的铁堡和宫殿。但这一切竟然是昙花一现，是那么脆弱和不堪一击。当他们妄自尊大地以为这些幸福是他们命中注定的，是不会受到改变和剥夺的时候，他们却遭受到灭顶之灾。现实生活中的这种幸福，似乎并不是那么温和惬意，并不是那么守衡如一，而是如梦幻一般，随时都可能烟消云散。正是有感与此，优素甫·哈斯·哈吉甫才感慨地发问道："那位索福求乐于今生的人啊，为自己构筑的铁堡和宫殿何在？"（第 4710 行）

寻求幸福，是人类生活最基本的欲求，也是最终极的欲求。从人类脱离动物的那一刻起，人类一直坚定地追寻着幸福的足迹，渴望并且不遗余力地朝理想中的幸福目标奔跑。但是，人类对幸福的渴望与追寻，往往伴随着盲目与偏执，这种盲目与偏执甚至造成不等到达幸福的彼岸就前功尽弃，或误入歧途，或遭致毁灭，结果，幸福仿佛成了遥不可及的海市蜃楼。由此，我们终于捕捉到了优素甫·哈斯·哈吉甫的真实思路，也明白了他为什么让月圆（幸运的化身）第一个登场，又第一个退场的情节设计意图。他是希望通过对月圆这个象征性人物性情的描述，表明人类对幸福的追求，是生命的最基本欲求。这种欲求是本能的，是盲目的，是寄予了身心最大的渴望的。但是，人类往往被现实幸福的假象所迷惑，以为有了口福之乐，有了身心之乐，有了妻室儿女之乐，有了富庶财富之

乐，便是幸福的了。熟不知，这种幸福的假象其实是暗藏杀机的，随时都可能因福得祸，随时都可能被幸福抛弃而饮恨黄泉。正所谓“何处有欢乐，最终必降临灾祸，何处有幸福，便伴随着千般痛苦。”（第 4917 行）因而，现实的幸福是靠不住的：

今世的财富好比是盐水，
你越喝越渴，滋润不了舍根。

壮士啊，世界好比一个阴影，
你追它逃，你逃它却把你紧追。

你瞧，世事有好比是海市蜃楼，
你伸手去抓，它却杳无踪影。
（第 1408 ~ 1410 行）

既然现实的幸福靠不住，追求和迷恋现实幸福也就成了无用功。

沉湎于享受而昏睡之人，
临死而清醒，于事无补。

贪求财富而无厌之人，
临死而悔悟，于事何益！

得意于幸运而忘形之人，
黄泉下饮恨，锥胸刺骨。

陶醉于欢乐而含笑之人，
愿你为哭泣而做好准备。
（第 1142 ~ 1145 行）

既然幸运不迷恋今世，视今世如一阵飘风，过眼烟云，它存在的意义也就丧失了。因此，作为幸运的化身月圆，也就该寿终正寝、退出人生的舞台了。

在月圆弥留之际，他把儿子贤明叫到身边，“月圆长吁短叹，悔恨不已。说道：我舍弃了正直的道路。我为何积攒了金银财富，我为何没有给穷人布施？我为何放着善事不为，我为何恶语责骂无辜？我应该早早积下善德，在来世定会大有好处。如今我悔恨又有何用，死神将使我停止呼吸。”（第 154 页）月圆（幸运）的结局似乎让人心悸。

幸福之路的正途

然而，优素甫·哈斯·哈吉甫并不因为认为幸福与幸运结伴，就彻底绝望地预言没有真正的幸福，就没有办法寻求达到真正幸福的途径。既然幸福是人类所孜孜以求的，既然幸福能够满足人类的欲望，它就不能，也不应该从人类的生活中被剔除出去。只是，获得幸福不能依赖幸运，不能指望幸运，而是要从自己的精神上，给幸福以理性的认识和定位，让追求幸福成为自己净化道德的手段。

还回到前面优素甫·哈斯·哈吉甫讲述月圆与国王探讨幸运与幸福关系的那段故事中，看看优素甫·哈斯·哈吉甫是如何表述获得真正幸福的途径的。

国王在听了月圆一番幸运无常的话之后，心里忐忑不安起

来，他把口气放得尽量和缓一些，问："难道就没有将幸运永远留住的办法吗？"

月圆说："当然有。有几样东西能把幸运拴住。"

国王忙问："哪几样东西？"

月圆说："幸运虽然像旷野里无羁的羚羊，你想捕获，它迅即逃遁。但只要能够修身养性，保持谦恭温善的品性，对尊贵者不屈膝，对卑贱者不欺辱；说话和气，举止稳健；取财有道，慷慨大度；不贪杯好色挥霍无度，不征歌逐舞追欢逐乐；洁身自好，循行正道，幸运的缰绳就握在了你的手中。"（第97～98页）

在这里，优素甫·哈斯·哈吉甫阐述了一个道理，他认为获得幸运的惠顾，不是凭主观欲求所能奏效的。不仅如此，主观欲求由于往往偏执，往往过于追求物质的享乐，往往会因一时的快乐而忘乎所以，故往往将人类引入歧途，从而背离了幸福的宗旨。因此，获得幸运惠顾的最好办法，就是培养善德，用善德控制个体欲求，用善德规范个体欲求，用善德净化个体欲求。

维吾尔人普遍坚持着这样一种信念：善良的人活得好，而邪恶的人活得糟。正所谓"善有善报，恶有恶报"。这一代表着人类经验的信念在无数的谚语中都得到了表现，也是民间故事中最常见、最广泛的主题。在维吾尔中，流行且版本众多的有关"三兄弟"的故事，是较为典型的。这个故事中的三兄弟，一个憨厚善良，一个贪得无厌，一个狡诈凶残。他们为了一个共同目的，即摆脱生活窘境去寻求幸福，而走上一条艰难的道路。在这个寻求幸福的过程中，憨厚善良者总是受到另外两个兄弟的欺骗、敲诈、捉弄和暗算，但他忍辱负重，坚持以宽厚的心态对待所受到的侮辱。故事的结局是不言自明的，憨

厚善良者以他的行为或得到神的帮助，或得到美丽公主的帮助，最终实现了寻求幸福的夙愿；而另外两个灵魂肮脏行为龌龊的人，则或被魔鬼杀死，或跌落深渊毙命，或染上不愈的重病一生遭受痛苦的煎熬。总之，所有这类故事的主题都极为鲜明地标示出，善良的人终有好报，邪恶的人终会遭到报应。所以，善才是幸福的理想目标，善才是幸福的最高境界，善才是幸福得以实现的根本保证。因此：

人若要企求生活的欢乐，
行为正直，才能够如愿；

人若要企求发财致富，
持身以正，方可获得福缘；

人若要企求高官厚禄，
正道直行，才能够实现；

人若是品行端正温善，
两世的日子会光辉灿烂。
（第 1291 ~ 1294 行）

欲求幸福首先是欲求善，欲求幸福首先要使欲求幸福的行为合乎善的要求。这实际上表述了伦理学中一个最基本的原理，即人的行为与幸福密切相关。

那么，什么样的行为符合善的要求，或者说，什么样的行为是善的呢？优素甫·哈斯·哈吉甫认为，人生活在社会之中，社会性决定了人不是孤立的，决定了人必须融合在群体之中。

因此，人的行为不仅仅关乎自己的命运，同样关乎社会群体中其他成员的命运。既然人的行为不是孤立的，那么人的行为只有在不侵害他人利益的基础上才是善的，只有在照顾到其他人的利益基础上才是善的。基于这样的认识，优素甫·哈斯·哈吉甫提出了如下善的行为准则。

无私慷慨的行为是善的。

优素甫·哈斯·哈吉甫对于吝啬鬼深恶痛绝，“世上没有什么东西比悭吝更坏，不吃不喝，临死带不走分文。”（第 1672 行）吝啬鬼所以让人唾弃，是因为吝啬鬼将自己的财富看得比荣誉和生命都重要。他们希望世界上的财富都为自己所有，即便达不到这个目的，也要挖空心思地攫取尽可能多的财富，甚至不择手段地盘剥别人使自己的财富得到无限的扩大。相反，却不肯将自己的点滴财富资助或施舍给他人。在维吾尔人中经久不衰的阿凡提的故事，大多都是嘲讽吝啬鬼的。《树荫的故事》就非常典型。一个吝啬成性的巴依看到路人常在他的家门前那棵枝叶繁茂的桑树下乘凉歇脚，心里真是很不舒服。他不仅从不向那些焦渴的人提供一丁点水，还觉得这些人无偿利用他的树荫而大呼吃亏。他对他们说，你们利用了我的树荫，因此你们必须付钱。阿凡提自然是好好戏弄了他一番，让他为吝啬和贪财付出了更大的代价。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中，也利用古兰经中的故事，提请人们注意吝啬贪财的下场：

> 葛伦以豪富著称，把金钱作为自己的装饰和光辉，把掠夺财富作为自己人生的唯一追求。尽管过着奢华的生活，但他却依然不满足，总是在想，如果奢侈也有尽头话，那他一定要走到这个尽头。

他因为财富无量，便横行霸道，不可一世，妄自尊大，自以为天下无敌，甚至认为别的人生下来都是为了受他的嘲笑与讽刺。他肆无忌惮地胡作非为，只想着发财致富，他自己披金饰银，得意忘形，而不顾其他人衣不遮体，饥寒交迫，在死亡线上挣扎。他吝啬贪婪，从不愿意拿出一分钱帮助那些需要帮助的人。他把财富看得比自己的名誉还重要。人们对他是又恨又怕。

真主不希望他这样，就派穆萨去规劝他。穆萨是葛伦的同族人，他找到葛伦，要他布施金钱，向穷人行善，明确地告诉他，乞丐和可怜的穷人有分得一份他的金钱的权利。作为富人应该具有慷慨的美德，而吝啬会葬送你的一切。

葛伦哪里肯听。他刻薄地反对穆萨的规劝，说："我们对你已经忍无可忍了。你给我们带来了新的宗教，要我们同你一起信奉它。你命令我们做这个，又做那个。我们服从了，你却得寸进尺，现在又要抢我们的金钱和财富了。我们把心托付给你，接受你的监督，可是你别指望我们把心或者眼珠都奉献给你！"

穆萨在劝说葛伦改邪归正无效后，终于失望了。他向真主祈请惩罚葛伦，真主答应了穆萨的请求，于是大地下陷，房屋倒塌，吞噬了葛伦及其财富。①

有鉴于这个故事，优素甫·哈斯·哈吉甫感慨地发问："那位聚敛了现世的财富，与财富一起被大地吞没的妄人何在?"（第4713行）葛伦因吝啬贪财而受到真主的惩罚，是他咎由自

① 〔叙利亚〕穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉《古兰经的故事》，新华出版社，1984年。

取。

因此，与吝啬对立的慷慨自然就受到人们的尊崇与倡导。慷慨所以受到人们的尊崇与倡导，并被作为善德的体现，是因为慷慨体现了人类辅助弱者的善良秉性，也体现了人类寻求其乐融融大家庭氛围的良好愿望。慷慨不仅可以助人，更可以抑制私欲的膨胀，杜绝巧取豪夺、见利忘义等丑恶品性的滋生与蔓延。这在一个存在不公平的社会里，确实是一个急迫需要倡导和推行的伦理原则。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中几乎通篇都在强调慷慨对于善德修养的重要意义。

正直守信的行为是善的。

规范社会，规范人的行为，实际上就是强化人的自觉意识和对社会承担的责任与义务，就是要求人们检点自己，做到与人为善，以诚相待，以减少彼此不信任带来的社会隔膜，从而克服和消除人与人之间相互欺诈、相互对抗的冲突，使社会处于一种稳定而祥和的状态，以寻求一种社会整体的幸福。正是因为正直守信具有如此重大的社会效果，所以优素甫·哈斯·哈吉甫特别强调了这一行为在善德中的重用地位，他说："信义是处事为人之本"。遵守承诺不仅仅是关系到个人品行操守的问题，更关系到在社会交流中是否能够保证责任与义务得到有效的贯彻和实施。

正直诚实的人与乖张虚伪的人给社会造成的是完全不同的结果。因为社会是一个合作体系，既然是合作体系，就要求所有社会成员承担起合作的责任和义务，将自己追求幸福的权利也同时分享给他人。我们时常听到这样的道德教诲："要与人以诚相待"，就是要求我们建立一个彼此信任、彼此关照的人与人之间的关系。坚持实践自己的承诺，就是为了消除他人对你的提防与怀疑，消除他人对你可能对他造成伤害的疑虑，从

而使合作成为可能。假如你不能实践自己的承诺，他人在与你相互交流的过程中总是受到欺骗，或存在受到欺骗的危险，那么，他人与你的交流就会因为存在这种欺骗性而发生中断，严重的话，可能还会因为你的欺骗侵害了他人的利益而彼此发生冲突。如果一个人追求幸福是采用这样的方法，那整个社会体系就会崩溃。

因此，追求幸福既然不能以侵害他人利益为基础，那么，正直守信就十分必要。

崇尚荣誉的行为是善的。

我们每个人都非常在乎自己在他人心目中的形象，或者说都很在乎他人给予我们的评价，这就是一种荣誉感。既然荣誉是存在于他人心中的对目标个体的一种评价，那么，作为被评价者，首先应该是一个对评价者没有造成伤害的人。但这还不够，不仅是对评价者没有造成伤害，而且在更深的层次上，对评价者还要有益，甚至这种有益的范围还要比较广泛。范围越广泛，荣誉的声望就越大，荣誉的质量就越高。用一句较为通俗的话来说，荣誉是利他主义的一种公众回报。赢得公众的赞誉的行为因为对公众有益，当然也就是善的。

崇尚荣誉的行为主要体现为知耻清正，洁身自好，不贪不婪，不骄不霸，不奸不诈，不欺不辱，不卑不亢，不为恶行，不辞善举。这些行为历来被认为是高尚的，是受到普遍称颂的。

从相反的一面来说，与崇尚荣誉对立的行为是寡廉鲜耻，而这种行为不论获得多少眼前既得利益，也从来没有获得公众的肯定。当然，人们也许从生活的经验中得到了另外一种他们不想承认但又无法回避的问题，那就是，现实生活中可能作恶者正是活得很好的人，他总是走运；而善良的人却过得很糟。

一个能干的和诚实的人尽管十分努力却还是可能失败，而一个恶棍却可能通过不义的手段积蓄大量财富。坦率常常给我们招来权势者的厌恶，而奉承却得到他们的喜好。在维吾尔民间文学和谚语中，集合一大批旨在展示邪恶的胡作非为者在世上比那些遵循真理和正义的人更为成功的例子是并不困难的。机智人物故事《阿凡提的故事》几乎通篇都在向我们展示这一不公平的现象。故事中的地主老财，毫无例外地都是贪婪卑鄙、寡廉鲜耻之徒，但他们却生活得很好，从来不会为吃穿发愁。他们最发愁的事是如何想出一个更卑鄙的手段来获取更多的财富。哥德曾经称之为是一部世俗的异教圣经的那个古老的列那狐寓言，也说明了这一点：狮子和狐狸、强暴和狡诈控制着事务，它们一个是国王，一个是大臣，而诚实的公羊、天真的野兔、直率的熊和缺乏经验的狼却总是倒霉。似乎正义者就像耶稣一样必须为正义和真理受难，信徒们必须忍受许多痛苦、耻辱和迫害。为了表示对这种不公平的抗争，几乎所有的民间故事在展示了这种令人伤心的现实后，都不忘记利用计谋来捉弄或使卑鄙之徒倒霉。

为了证明寡廉鲜耻并不总是能够获得好运，优素甫·哈斯·哈吉甫利用伊朗史诗《帝王记》中的故事，向读者提出一个问题："试问狂悖的查哈克何以受人咒骂，幸福的法里东何以受人赞誉"？（第 241 行）

这个故事的梗概是这样的：

从前在沙漠地区有一位公正善良的国王，他的名字叫玛尔达斯。玛尔达斯国王有一位王子，名叫查哈克。他非常喜欢这位王子，倾注了所有父爱，把他抚养成人。公正的玛尔达斯国王的好名声，使恶神阿利曼非常

恼火。他想玷污国王家的名誉，在人间播下悖理不和的种子，以施行他的罪恶，便蛊惑查哈克王子篡夺王位，掌管国家。查哈克在财富和权力的诱惑下动了心，与阿利曼共同设计害死了玛尔达斯国王。

当上国王的查哈克，觉得天下已经归自己所有，便开始挥霍无度，过起糜烂的生活，而将自己做国王的责任和国家的荣誉抛到脑后。阿利曼看到了查哈克的贪心，就变成一个英俊的年轻人出现在查哈克面前，称他是世界上最好的厨师，能做所有的美味佳肴。查哈克高兴地将掌管御膳房的权力交给了他。阿利曼用美味腐蚀了查哈克的心。为了表示感激，查哈克答应满足阿利曼的一切愿望。阿利曼故作谄媚地说，能够亲吻一下查哈克的双肩就心满意足了。查哈克满足了阿利曼的要求，让他亲吻了自己的双肩。就在这一瞬间，阿利曼的身影消失了，而查哈克被阿利曼亲吻过的两个肩头，突然长出两条黑蛇，大张着嘴，高昂着头，凶恶地环顾着四周。查哈克从此不得安宁。他遍求国内名医，但都无法根除这两条毒蛇。

一位游医来到王宫，告诉查哈克，这两条蛇是杀不死的。而且也不能激怒它，否则，它们会伤害到查哈克。只有一个办法可以保证查哈克不受这两条蛇的伤害，每天给每条蛇吃一个人的脑浆。这个游医其实是恶神阿利曼变化的。他要通过这个狠毒的办法，把人世间的生活搅乱，让查哈克每天杀死两人，直至把人类灭绝。

从此，查哈克的心变得比蛇还毒，他不仅每天杀死两个人喂黑蛇，而且发动了对伊朗王国的战争，把受人

爱戴的伊朗王加姆希德处死，统治了伊朗。为了防止伊朗人的反抗，他采取了残暴的统治方式，实行酷法，横征暴敛，伊朗人民在他的统治下生活境况越来越糟，反抗的呼声也越来越高。

一天，他做了一个梦，梦中有三个勇士向他猛攻，最后被最年轻的勇士绑赴到底玛班德山中。这个噩梦使他不安。他叫来祭司为他圆梦，祭司说，这意味着你的末日就要来到。杀死你的年轻勇士叫法里东。

查哈克从此开始派人到处打听法里东，他要先下手为强，在法里东还未长大成人时，就将他斩草除根。但是，被称为蛇王的查哈克，因残暴和狂妄已经激起了伊朗人民的仇恨，他们追随法里东，推翻了查哈克的统治，让法里东登上了王位。①

阴险、虚伪、狡诈、恶毒和贪婪，是寡廉鲜耻的最基本的表现，这些行为在查哈尔的身上都存在并都得到极至的发挥。虽然他通过这些卑劣的行为获得了王位，掌管了国家，过着富足的生活，但他并不幸福。特别是，由于他的行为与善的要求背道而驰，与神的旨意背道而驰，他必然受到恶魔的捉弄，并成为恶魔的帮凶。所以，不论查哈尔如何希望能够永久维持享乐的生活，永久占有他自认为是幸福的生活，他最终的结果都将是十分悲惨的。正是因为如此，优素甫·哈斯·哈吉甫将廉耻作为善行的一个重要内容，因为：

谁若是具有廉耻之心，

① 根据朗樱译《波斯文学史》整理，新疆人民出版社，1991年。

就不会去干肮脏之事情。

真主给谁赋予廉耻和善性，
即是赋予他幸福和光荣。

廉耻阻止人不干坏事，
廉耻引导人广积善德。

廉耻乃是男儿的美饰，
廉耻乃是善德的引导。
（第 2006～2009 行）

优素甫·哈斯·哈吉甫用这个历史故事既是提请日出国王，也是提请国人都要引以为戒，并希望人们不能为了满足自己的需求而忘记自己的崇高责任与义务，不能将幸福建立在他人痛苦的基础之上。

无私慷慨、正直守信和崇尚荣誉，正体现了善德的基本秉性，而其核心内容是“它专为所有人行善，却从不居功，要别人感恩。它不求利已，只为他人造福，造福于他人，而不求回赠。”（第 117 页）正因为这样，所以“秉性善良，人人喜爱，行为正直，受人尊敬。廉耻阻止人去干坏事，寡廉鲜耻是人之大病。正直、知耻和善良秉性，三者兼有则福乐无穷。”（第 223 页）

幸福之路的寻觅

既然已经明确了什么样的生活才是幸福的，什么样的行为才是导向幸福的正途，接下来的问题就是如何确立自己所追求

的生活目标，如何确定所采取的行动是符合幸福的主旨的。也就是说，既然已经知道了不能把幸福建立在祈求幸运垂青之上，也知道了丑恶的行为虽然可能会获得一时之利，但并不能真正把人带入幸福之路，那么，如何判断自己对幸福的期望和对幸福的追求行动是合乎善的要求的呢？这个问题是优素甫·哈斯·哈吉甫所最为关心的，也是《福乐智慧》最急于要给予解决的问题，所谓“为读者导向幸福”，基础就在这里。

如何发现善，如何自知自己的行为是符合善的要求，如何在发现了善，也自知自己的行为是符合善的要求之后，怎样坚定地实践善，这些问题看似简单，实则非常复杂。在我们的现实生活中，我们都有这样的经验，就是当我们追求某种目标的时候，我们可能自认为这个目标是正确的，是合乎善的，但可能实际的情形正好相反。对善的评判，有时往往只是指向他人，往往苛责他人缺乏向善之心。这样的例子在现实生活中比比皆是。就像在喀喇汗王朝经常发生的宫廷政治角斗，没有一方觉得自己争夺权力是出于丑恶的目的，但都会指责对方是罪恶的根源，必须得到清算。商人获利的努力，在他自己看来是精打细算，并没有什么不对，但在其他人的眼中，却是利欲熏心。比如，“这人真他妈的不懂文明”！这句话就非常形象地表明了这种现象。

关于这种情况，我们先来看看优素甫·哈斯·哈吉甫引述的《古兰经》中的一段故事：

古时候，巴比伦国的人民过着富庶安逸的生活，但在信仰方面却陷入了歧途。他们塑造偶像，向它顶礼膜拜，却把创造他们、赐予他们幸福的真主忘到了脑后。

当时的国王乃木鲁德控制着巴比伦国的大权，他独

断专横，却自以为是。他看到自己富甲天下，享有至高无上的权利，而臣民们愚昧无知，便立自己为天神，要人们崇拜他。

伊布拉欣看到这一切感到非常痛心，决心按照真主的启示，拯救自己的族人。他向他们宣讲真主的独一，要求他们放弃愚昧，走真正能够通向幸福的正道，并摧毁了他们膜拜的偶像。他的族人并不理解伊布拉欣的好心，他的举动让他的族人非常不快。他们要惩罚他，就把他捆起来推入大火之中。但伊布拉欣的行为是正义的，所以得到了真主庇护，伊布拉欣毫无惧色地走入熊熊燃烧的大火之中，却丝毫没有受到火的伤害，他完好无损地站在人们的面前，使所有希望他被烧死的人感到非常惊讶。

这件事很快就传到国王乃木鲁德的耳朵里，他惊恐万状，下令把伊布拉欣召进宫里，怒气冲冲地训斥道："好大胆，你竟敢在百姓中制造骚乱，要人们放弃崇拜偶像，难道你不知道我就是至高无上的一国君主吗？我就是全国百姓的希望所在吗？"

伊布拉欣从容不迫地回答说："我的主是那唯一造化生死的主，是他创造了宇宙和万物，并且能够毁掉这一切。"

乃木鲁德不以为然地说："我就能决定人的生死，我掌握着所有人，包括你在内的生死大权。我既能使判死刑的人免死，也能判任何人的死刑，你的主算得了什么。"

伊布拉欣坦然地回答："真主让太阳运行，为它规定了运行的轨道，使它从东方升起。如果你也是万物之

主，你能改变太阳的轨道让它从西方升起吗？”

乃木鲁德哑口无言，感到了来自伊布拉欣的威胁。他命令将伊布拉欣孤立起来，不许人们接近他。为了向国人证实自己就是天神，他愚昧地乘上黑鹰，希望自己升上天空。但他诋毁和亵渎了真主，真主对这样的人是要实行惩罚的，真主让苍蝇和蚊子在空中拦截乃木鲁德，结束了他傲慢无知的生命。①

乃木鲁德是无知的，因为无知而自比天神，因为无知而感到自己可以垂范众人。他将扼杀民众的政策当作是拯救民众的政策，他将愚化民众的政策当作启迪民众的政策，他自己都无法寻觅到真正幸福之路的途径，却仍然自命不凡地充当民众幸福的引路人。而那些遭受愚弄的民众，也因为无知而无法意识到自己在这个大骗局中充当的是任人宰割的羔羊角色，还采取极端措施欲置前来拯救他们的智者于烈焰之中，做了罪恶的帮凶。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫用嘲笑的口吻问：“那位骑跨黑鹰之背飞升苍穹，追求今世之乐的狂犬何在？”（第4711行）

他的下场是不言自明的。而那些迷途的羔羊们呢，他们只能为无知而蒙羞。因为“无知识的人和盲人没有两样，”所以“一个人要是没有知识，将是奇耻。”（第260行）

为什么没有知识的人和盲人没有两样，为什么一个人要是没有知识将是奇耻大辱呢？因为没有知识，就分辨不清是与非，分辨不清美与丑，分辨不清善与恶。不具备这些能力，或丧失了这些能力，怎么可能在行为上保证你的选择是好的呢？既然无法保证你的选择是好的，你就可能在通向幸福的道路上

① 〔叙利亚〕穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉《古兰经的故事》，新华出版社，1984年。

或迷失方向，或误入歧途，或成了罪恶的帮凶也未可知。

既然无知者无法寻觅到幸福之路的途径，那么该怎么办呢？优素甫·哈斯·哈吉甫语重心长地告诉读者：“智慧好比黑夜的明灯，知识能照亮你的心房。”（第288行）于是，象征智慧的贤明到了出场亮相的时候了。

贤明是月圆的儿子，是智慧的化身。月圆作为幸运的化身既然不能成为人们寻求幸福的依靠，他的生命也就走到了尽头，新生代将取代他的位置，弥补他的不足。于是，贤明（智慧）接替月圆（幸运）做了国家的大臣。月圆的退场，贤明的登场，意味着幸运的无奈和智慧的崇高。而将幸运与智慧虚拟为父子关系，也正是为了用人们熟知的“长江后浪推前浪，一代更比一代强”和“青出于蓝而胜于兰”的观念作类比。

为什么智慧强于幸运呢？为什么祈求幸运并不能使人真正到达幸福的彼岸，而崇尚智慧和知识却可能拨开迷雾见太阳，寻觅到通向幸福的途径呢？

优素甫·哈斯·哈吉甫借用贤明之口是这样形容智慧的：“贤明说：若说智慧的形容，它身价甚高，品行端正。它相貌姝丽，年纪轻轻，一切善事须它把道路指引。它性情温柔，态度持重，对一切生灵抱一片仁心。它涉足于何事，何事顺遂，它令及于何人，何人遵命。它面貌可亲，惹人喜爱，它带给人的好处无穷无尽。它目光锐利，视野宽广，涉足于何处都能扎稳脚跟。多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。凡事它瞻前顾后，面面俱到，深知办事的方法和恰当的时辰。它能把逃者赶上，飞者抓到，能把残者补齐，破者修整。”（第1850～1858行）很显然，因为智慧对一切生灵抱一片仁心，因此拥有了智慧也就拥有了仁慈的善心。有了仁慈的善心，人就有了高尚的品质，有了高尚的品质，邪恶就不会加身。同时，

由于智慧是洞悉一切的基础，不仅可以解开世间万物的发展变化规律，而且可以明是非、辨美丑、判善恶，正所谓“多大的难题，它都能解开，一潭污水，它能够澄清。”“智慧是人类行动的制约，他秉性端正，办事有准律。”（第 1837 行）智慧能够指引通向善事的道路，而通向善事的道路其实就是通向幸福的道路，如此，智慧的崇高地位还能值得怀疑吗？

正因为智慧具有这样的崇高地位，所以在《福乐智慧》中，智慧的象征人物贤明也就成了人类的道德楷模。他正直、清廉、慷慨、仁慈、宽厚、和善，他品行端正、知识渊博、博爱众生、以诚待人，集合了人类的“万般美德”。确实，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，智慧是一种崇高的美德，他说：“美德之所以受到百般赞美，就因为它以智慧为根本。”（第 304 行）“智慧乃一切美德的根本”（第 1830 行）于是，智慧也就成了最高的善。

不过，由于他受柏拉图和亚里士多德伦理哲学思想的影响，他也将智慧视为神的赐予，“须知智慧是真主的恩赐，世人靠智慧而获得福运。”（第 1829 行）因此，他将智慧解释为一种天赋，一种与生俱来的判断力，一种明了善和获得善的能力。同时他还认为，具有智慧的人是少数，是人类的精英，因此，这部分人应该获得高位，成为众生的领袖。

既然具有智慧的人是少数，那么明了善也就成了少数人的专利。芸芸众生因为不具备智慧，当然也就不具备自主明了善的能力。但是，不能明了善怎么去实践善呢？怎么去寻觅以善为标志的幸福之路呢？简单地说，靠知识。“一切善事全得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯。”（第 208 行）因为“知识和才德可以学得，”（第 1825 行）“世人靠学习增长知识，”（第 1827 行）“世人学得了知识美德，自能行为善良，品

性端正。”（第 1824 行）所以，只要他们肯于学习，就能掌握知识，就能间接地明了善，从而也就通过明了善而寻觅到了通向幸福的途径。

那么，他们向谁学习呢，谁可以做他们的知识启蒙者呢？当然是有智慧的高贵者。有智慧的高贵者不仅具有治理国家的责任，同时还肩负着教导众生远离丑恶而趋向美善、并最终将众生导入幸福的重任。

智者治国，智者治人，这是优素甫·哈斯·哈吉甫所特别强调的。智者为什么要承担治人的责任呢？因为一般普通的人，不是基于理性的生活，而是基于自然的欲望生活着。人类有两个欲望在冲突，一个是做人做得更好的欲望，一个是过活过得更好的欲望。孟子与荀子，曾有性善、性恶之争，因为他们都看见欲的一面。孟子看见人的创造欲，所以说人的本性都是善的；荀子看见了人类的占有欲，所以说人的本性都是恶的。最初是固执己见，各逞辩才，但辩来辩去，不得要领，结果是共同承认：人性虽善，可以导之为恶；人性虽恶，可以导之为善。为善为恶，不过决定于人心的一转念间。此一转念间，就是两个欲望的冲突。优素甫·哈斯·哈吉甫也认为，人不可能无欲望。欲望得不到，则不可能不去追求。如果追求得过分无节制，就会出现纷争，因为纷争就可能引起社会大动乱。为了要防止无度的欲望扰乱社会，就必须引导人类去伸张荣誉欲，控制占有欲，然后社会才能均衡地得到发展。所以，智者要治人，要教导他们什么是对的，什么是错的，什么可以做，什么不可以做，让一般的人从智者这里获得有关善的知识，从而控制住决定人心的那一转念间。

既然“上智而下愚，”所以，教化民众首先应该从“上智”做起。“上智”具有明了善的能力，如果知善而不实践善、不

遵循善、不维护善，那么“下愚”将从何处获得关于善的知识呢？“下愚”无处获得关于善的知识，怎么可能让他们趋善避恶、步入正道呢？所以，行善首当其冲者，非国君莫属：“一国之主走什么路径，臣民们也都步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行。”（第2113行）这既是一种因果关系，又是一种从属关系：

国君啊，世界好比一块大田，
你种什么种子，收什么食粮。

种瓜得瓜，种豆得豆，
谁种了善因，就把善果品尝。
（第1393～1394行）

至此，我们已经把优素甫·哈斯·哈吉甫关于什么是幸福、什么是通往幸福之路、如何寻觅通往幸福之路的途径搞清楚了。但是，如何保证民众能够获得幸福，如何保证他们得到的幸福正是他们期望获得的幸福，如何保证他们获得的幸福不是短暂的而是长久的呢？

幸福之路的通行

维吾尔人相信命运，“有什么造化，享什么福分”，他们相信人们的命运是由赏善罚恶的严厉的正义控制着的。正义是公正的，是不徇私枉法的，是主持公道的。因此由正义控制的命运，其本身并不捉弄人。虽然可能暂时因为作恶者剥夺和侵害了好人的利益，使好人的命运看上去变得不那么好，但正义终归会转变这种错误，使向善之人得到他们应得的幸福，使作恶

之人得到他们应得的惩罚。这一思想在维吾尔叙事诗中随处可见，著名的叙事长诗《艾里甫与赛乃姆》讲的就是这样一个故事。

传说阿巴斯国王住在别克里城一座辉煌壮丽的宫殿中，他虽威震四方，却言而无信。一天，为庆贺国家强盛，他举行了盛大的游猎活动，命令宠臣艾山丞相跟随他去。狩猎中艾山丞相放走了一只母羚羊，阿巴斯国王便问他，刚才有只母羚羊蹿过你的马前，你为什么不拉弓射它呢？丞相诚实地告诉国王，是因为那只母羚羊怀有幼羔，让他想起了家中怀孕的妻子，所以，他不忍心杀害它。阿巴斯国王听后原谅了艾山丞相，说王后也怀有身孕，但愿两个孩子同时降生。并许诺，如果他们俩是一男一女，将来就让他们结为夫妻。国王让随从写好婚约，并盖上金印，以为凭证。后来，艾山丞相得了一个儿子，取名艾里甫。三天后，国王得了一个女儿，起名赛乃姆。赛乃姆与艾里甫，两人自小在宫中长大，可谓是青梅竹马。后来又同窗学习，相互被对方优秀的品质所吸引，终于产生了爱情。不幸的是，丞相艾山因病早逝，留下了可怜的孤儿寡母，家境从此败落。于是国王阿巴斯背信弃义撕毁了婚约，将丞相全家逐出宫廷。为了拆散艾里甫和赛乃姆的爱情，还将艾里甫流放到异国他乡，这使已心心相印的艾里甫和赛乃姆痛苦万分。由于国王阿巴斯缺乏公正，属下便积聚了很多阴险恶毒的帮凶，他们助纣为虐，肆意欺扰民众，干尽了坏事。当艾里甫不顾艰难险阻潜入宫中以园丁的身份与赛乃姆幽会时，不巧被宫中的一个侍女看见，她妒火中烧，密告国王。于是国王派他最信任也是最凶恶的将军阿布都拉提儿带领一百名士兵去抓艾里甫。后来，在好心人奶妈的帮助下，艾里甫巧妙地躲过阿布都拉提儿的搜查，携赛乃姆私奔出走，实现了他们共同生活在一起的愿

望。而国王阿巴斯却因为失去了唯一的被视为生命的女儿而终日郁郁寡欢，吞食着自酿的苦果，再没有了往日的欢颜。长诗最后写到：

赛乃姆江，
艾里甫江，
已经飞向太阳升起的地方，
山路上留下了他俩深深的足迹。
那足迹是一行行诗歌，
启示着人们要勇敢、忠贞，
那足迹是一簇簇花朵，
预示着春天就要来临……

因为国王缺乏公正性，而造成国家整个道德体系发生了类似瘟疫性的污染，一些人为了讨好这样的国王也变得嫉妒、残忍和没有人性。但这样的局面并不能改变善良的人追求善良的生活愿望。

然而，毕竟因为国王缺乏公正而酿成了悲剧，这样的悲剧对于善良的人，或对于追求善良的人来说，都可能造成致命的伤害。因此维护社会的向善之心，保证命运对人的行为公正的裁决，就成了幸福是否能够实现的重要手段。而这样的主题，也构成了《福乐智慧》的基本精神，这从优素甫·哈斯·哈吉甫给国王起的名字“日出”中，我们就已经体味到了。我们先来听听下面这段对话：

月圆说：日出国王啊，幸福之主，你的名字为何叫

> 做“日出”？国王说：是一位学者为我命名，他把我的秉性比做红日。你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一。我的秉性也和太阳一样，充满了永无亏缺的正义。其次，太阳每天出现，光照宇宙，光辉遍及万物，不差毫厘。我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此。第三，太阳一出，大地温暖，百花朝阳而放，争妍斗奇。我的法度所及，万民得治，无论它是巉岩，还是砂石。旭日之所临，无论优劣，他光芒普照，巨细无遗。我的行止和太阳一样，我遍临黎庶，使他们各得其宜。此外，太阳的宫室永恒不变，只因为它的根基牢固。太阳之宫——天狮，永无动摇，天狮不动，太阳之宫难移。你瞧，我的秉性如此，我的灿烂光辉永无变易之时。(第 823 ~ 835 行)

在《福乐智慧》中，日出国王是正义的化身，他是社会福祉的维护者，是万民行为的规范者，也是世间善恶的裁决者。日出国王说：“我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶。你瞧我手中拿着大刀，它是我裁断百事的武器。我用此利刃来裁断诉讼，决不让诉苦者耽延时日。你瞧我右手边放着糖块，若有人受欺凌来寻求正义，他将会口含蜜糖满意而归，让他舒展愁眉，欢天喜地。你瞧我左边放着毒药，谁若是肆行暴虐，蔑视正义，我将对于他，绳之以法，要他愁眉苦脸，像喝了毒汁。我双眉紧锁，脸色阴沉，表明我对暴徒不留情面。无论是我儿子，还是亲友，无论是异乡人，还是过客，在法度上对他们一视同仁，对他们的裁决毫无二致。须知正义乃社稷之基石，君王正直，才能生存下去。”(第 111 ~ 112 页)所以，在优素甫·哈斯·哈吉甫的笔下，日出国王代表了公正、

法律和善的楷模。这实际上表明了优素甫·哈斯·哈吉甫对正义的理解，即公正、法律和善是正义的基本内涵，或称基本精神。因为假定正义具有奖善惩恶的力量，正义本身必须首先是公正的，也必须是善德的典范，否则，就没有资格裁决善恶，没有资格站在幸福之路上发放通行证。

因为正义是保证幸福之路畅通无阻、保证幸福之路公平开放的执法者，因为他的存在而使幸福之路成为无障碍的通途大道，使民众因向善而获得进入幸福之路变成可能，从而使因幸运也好，因智慧也好，或因知识也好谋求到的幸福回报也变成可能。这就是为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要将正义之冠戴在国王头上的原因。因为国王主宰着国家法律，而法律主宰着公正，公正又主宰着人的命运。

从优素甫·哈斯·哈吉甫将日出国王设计为象征正义，或称正义的化身的形象上看，表明了优素甫·哈斯·哈吉甫将正义置于道德体系链条中最重要的环节上。因此，正义存在与否，关系到幸福之路是否能够开放，是否能够畅通，是否能够只放行遵从善德规范的人，而阻隔不遵从善德规范的人进入。这实际上就是奖善惩恶。

这个道理，首先应该灌输给的不是别人，而是作为国家法律的制定者、维护者和执行者的人，也即国王，国王是代替真主掌管现实事物的执法者。漠北回纥（回鹘）汗国时期的铁尔痕碑就说过："如果权力在好人手中，普通人民得享（平安）……如果权力在恶人手中，对普通人民是祸水。"优素甫·哈斯·哈吉甫更是认为："公正的法度是苍天的支柱，支柱倾斜，苍天断难撑住"。（第3462行）因此国王要"替天行道"，而不是利用特权谋求私利。他必须完美无缺，必须公正无私，必须主持正义，这是国家得以健康运转，民众得以安居乐业，百业得

以欣欣向荣，幸福得以其乐融融的根本保证。

至此，优素甫·哈斯·哈吉甫完成了他的现实道德体系的基本架构。但我们已经看出，这个道德体系还是那么不稳定，还是那么不安全。因为，将现实的道德体系最重要的一环交到国王的手中，国王的品行操守是否能够如人所愿，却依然是一个大问号。假定国王不实行正义，那么如何教导民众齐心向善呢？如果恶人得不到惩罚，善人得不到奖励，幸运还有什么用，智慧还有什么用，知识又还有什么用？

幸福之路的归宿

其实这个大问号，优素甫·哈斯·哈吉甫在他开始创作《福乐智慧》的时候就已经画出来了。他在篇后的附言中所发的一通感慨，最能揭示他的心境：“可痛啊，可痛，世风日下，谁有义士之名，我愿将他赞颂。前人留下的法度典章何在？我若见到它，定会欣喜万分。要不，就请把法度典章制订，让仁慈者居高位，把狂悖者扫清。好人和礼法都已灭绝，剩下了人中渣滓，何处把好人找寻？”（第 6592 ~ 6595 行）正是因为存在这个大问号，所以他才要艰辛伏案，冥思苦想地设计导向幸福的方案，苦口婆心地劝说国王要整饬朝纲。很显然，优素甫·哈斯·哈吉甫生活的现实情况极其糟糕。

在这样的现实里，祈求道德的完善将会是一件多么艰难的事。因为“信义发生了灾荒，不义充满了人世”，（第 6568 行）社会的道德体系已经败落。你瞧，国王忙着四处搜刮财富，而将法度典章弃之不顾；大臣们忙着争权夺利，而将为人表率的责任抛在脑后；商人忙着牟取暴利，而对赈济穷人的慈爱嗤之以鼻；而世人则忙着遍寻财宝，对求知崇善的正道熟视无睹。因此，现实世界里已经没有幸福可言，现实世界里已经没有幸

福的存身之地，真正的幸福已经不可能从现实世界中找寻到。

于是，作品中的最后一个人物隐士“觉醒”登场亮相了。觉醒是贤明的兄弟，这种人伦关系耐人寻味。他们血脉相同，秉性相同，才德相同，所不同的只是志向。贤明认为举善德的重要标志是拔济人生，所以要入世做大臣；而觉醒则认为只有独善其身才能达到举善德的目的，所以要出世做隐士。这与其说是两个不同志向的人在信仰与实践善的方法上存在矛盾，还不如说这是同一个人对信仰与实践善的方法存在着矛盾心态。

我们在前面已经对优素甫·哈斯·哈吉甫的矛盾人生进行了剖析，在这里就不再赘述，而将重点放在分析觉醒的象征概念，即知足与来世对幸福究竟具有什么样意义上。优素甫·哈斯·哈吉甫是一位虔诚的穆斯林，他从伊斯兰教精神中感悟到的神圣的善，是美轮美奂的。特别是伊斯兰教关于天国极乐世界的描绘，具有极大的诱惑性。那里是先知与圣人的聚集之地，是智者向往的归宿，是每一个信道的人德性圆满后才能通达的仙境。你意欲什么，真主都会满足你什么，因此你不需要再存奢望欲，不需要再存贪婪心，不需要再为谋求私利而斤斤计较。所有今世存在的龃龉，在那里都没有滋生的土壤，也没有滋生的必要，因为在那里物质是极大的丰富，精神是极其的高尚。总之，那里是极致的完美，极致的幸福。这就是优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》津津乐道的来世，也就是他为读者指明的幸福之路的最后归宿。

《古兰经》上说：“迷惑世人的，是令人爱好的事物，如妻子、儿女、金银、宝藏、牲畜、禾稼等。这些是今世生活的享受；而真主那里，却有优美的归宿。”（第 37 页）这个优美的归宿是怎样一种情形呢？“他们在乐园中，靠在床上，不觉炎热，也不觉严寒。乐园的树荫覆庇着他们，乐园的果实，他们

容易采摘。将有人在他们之间传递银盘和玻璃杯——晶莹如玻璃的银杯，他们预定每杯的容量。他们得用那些杯饮含有姜汁的醴泉，即乐园中有名的清快泉。许多长生不老的少年，轮流着服侍他们。当你看见那些少年的时候，你以为他们是些散漫的珍珠。当你观看那里的时候，你会看见恩泽和大国。他们将穿着绫罗锦缎的绿袍，他们将享受银镯的装饰，他们的主，将以纯洁的饮料赏赐他们。"① 那景致真是令人向往。但关键的问题是，真主那里的优美归宿，不是什么人都有资格进去的，而必须是信道者，是德性修炼圆满的人。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫希望人们应该明白，今世的生活幸福并不是人生追求的最终目标，因为今世的幸福是短暂的，有残缺的；人生最有价值的目标在来世的幸福，因为来世的幸福是永恒的，是没有残缺的。因此，人们应该把追求幸福的目标确定在来世，为来世进入优美的归宿作道德上的修炼。

关于这个信念，我们可以从贤明与觉醒的对话中非常清楚地感受到。

贤明出于对治理国家的政治需要，向国王举荐了他的亲人觉醒。国王很高兴，命令贤明马上前去邀请觉醒出山辅政。贤明来到觉醒山中的陋室，劝他结束隐居生活而入世辅佐国王治理国家。他对觉醒说："活着就应为黎民带来好处，倘若想叫你的名字永留人间。如果你不能为世人造福，你活着的标志谁能看见"？（第 3369 ~ 3370 行）"真主有意地创造了今世，并为生灵提供了纯洁的饮食。结交好友，肝胆相照，好友对你作出好报。若有利于他人，应和世人交往。独处之人，即是野人，能将什么好处带给他人"？（第 3404 ~ 3407 行）"今天你独处一

① 《古兰经》，中国社会科学出版社，1981 年，第 458 页。

室，离群索居，好人啊，可又能得什么好处？享乐、幸运、愿望与你无份，金银财宝，样样你无缘享用。你既无土地、田园和宫室，又无骏马、鞍鞯和奴婢。你没有权力，不能出人头地，想由此抑制自我而获得荣誉。你聚敛了什么，而又将它放弃？是哪个妄人把你称作修道士？人若放弃多的，对少的满足，这种人才能走上修道之路。否则，穷途之人都成了修道士，只因他除了忍耐之外，别他法子。”（第 3437 ~ 3443 行）

觉醒好像感到受了侮辱，很不客气地拒绝了贤明。觉醒说：“人祖犯下罪过，真主将他惩罚，把世界作为监牢，将他关押。监牢中你能把什么愿望实现，愿望福禄全都在天国乐园。瞧，人祖在天园吃了禁果，这世界是他赎罪的场所。真主厌恶的，魔鬼喜欢，真主摈弃的，魔鬼贪恋。真主选中他喜爱的仆民，不给其财富而把正道指引。所以，今世的幸运并不美好，它使你远离真主，把信仰毁掉。声称‘我是真神’的一代狂人，为追求今世而像狗一样丧生。人若富裕，便会傲慢狂妄，贫穷倒可以使人谦和善良。世人赤条条出生，赤条条而去，聚敛财富何用，空留人世。终有一死的人啊，为何还不明白？你不过是留宿两天的过客！你知道生与死紧紧相连，死神等待着降临的时间。今生之门已开，另一门亦随之而开，这是死亡之门，人人都会进来。你切莫因这两天的欢乐，硬要自己去跳进烈火。世界无常，幸运多变，给了你什么，旋即收还！”（第 3520 ~ 3533 行）

从这段对话中，我们也深切感受到了优素甫·哈斯·哈吉甫的矛盾心态。确实，优素甫·哈斯·哈吉甫并不否定现实生活，甚至他也积极追求现实生活的美满与富足。但是，正像他利用觉醒之口对现实世界存在的如此之多的弊病大加鞭挞一样，他确实感到由于人们不能尽心向善，过多看重今世的享乐，而使

社会处于一种混乱状态。他没有什么好办法解决现实社会的诸多问题，也不能指望当权者能够有什么好办法，他只能从对现实的悲观与绝望的情绪中，引申出逃避现实，以寻求个体精神的独立和道德灵魂的复归。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫自己也知道，要求社会的人都像觉醒那样泯灭物欲、静心修炼也是不切实际的。所以他才反复从一般的道德意义上告诫人们："今生行善，你不会有损失，来世必有好处，请信我言。恶行在今生看似有利，来世会吃亏，请牢记心间。须知善德为右，恶行为左，你左边是地狱，右边是天国乐园。你在今生作恶而享乐，来世将受罪，后悔难言。行善之人在今生卑贱，来世他无憾，会百事如愿。"（第915～919行）

这里最重要的是，即便谋求现实人生虽不完美的幸福，也要以"善"字当头，而且要时刻铭记更完美的幸福是在天国乐园里，要铭记谋求现实人生的幸福是为来世获得完美幸福的手段，而不是目的。因此，人可以不必像觉醒那样割除物欲，远避社会，遁入山林，专注修炼，但也必须谨守操行，一心向善，感念真主，祈求来世获得提升。只要你能够做到这些，真主是不会遗弃你的。《古兰经》上就保证说："信道而且行善者——我只按个人的能力而加以责成——他们是乐园的居民，他们将永居其中。"[①] 所以，不要对此有丝毫的怀疑。

"信道"是认主唯一，"行善"则是道德净化。信道必须行善，否则就是对主的欺骗。但是因为人有七情六欲，世界有万般美物，所以人处在其中免不了常受欲望的驱使而不能自拔，使道德净化常受阻碍，真正做到"信道行善"的确不是一件容

① 《古兰经》，中国社会科学出版社，1981年，第115页。

易的事情。觉醒就是因为抵挡不住现实的诱惑，才躲进深山老林里寻求六根清静的，他要让自己“出”污泥而不染。他是优素甫·哈斯·哈吉甫心目中道德的楷模，人类中的觉醒者。世人虽可以不去效法他的行为，但必须效法他的自律德性。他要求世人，自性贪，克之以廉；自性好逸，克之以勤劳；自性骄奢，克之以俭让，也就是用相反之剑制衡非善的欲望。所谓“相反之剑”，就是一种“忍耐”的功夫。这种忍耐功夫怎样培养呢？伊斯兰教有很具体的办法。教律里有每年斋戒一月的规定，每逢斋月来临，穆斯林以最愉快的心情迎接它。在戒斋期间，必须在午前天尚未明即用毕早餐，直到晚上星光微露之时才能开斋。在这一日之间，非但是不饮不食，而且还要践行耳不闻乐声、目不视美色、口不言是非、足不履非地、手不操邪物的禁约，真正的是六根清静，万虑皆空。在饥饿中去体会天心，发扬理智，能忍饥忍渴，则无事不能忍。

总而言之，享受现实人生的苦乐，是为进入来世作道德修炼，从而为获得进入天国乐园赢得入场券。今世不过是人生的一个过场戏，来世才是人生大戏的开始，迷恋或一味追求今世的幸福，只能是因小失大，事与愿违。这就是人生的奥义，也即人生的命运：

> 人若掌握了今生来世的命运，
> 毫无疑问，定会事事吉祥如意。
>
> （第 352 行）

所以我们说，幸福是《福乐智慧》的宗旨，是脊梁，是灵魂，是作者意欲为维吾尔民族指明的社会生活的终极目标。

第六章

净化民族的灵魂

万物有灵的萨满教

如前章所述，优素甫·哈斯·哈吉甫通过《福乐智慧》已经阐述了幸运与幸福的关系，智慧与幸福的关系，正义与幸福的关系，知足与幸福的关系，通过这些关系的描述，优素甫·哈斯·哈吉甫最终解答了什么是完整的道德体系，以及最高的幸福目标在哪里的问题。

优素甫·哈斯·哈吉甫是通过四个象征性的人物，即月圆、贤明、日出和觉醒阶梯式的关系，来连贯道德体系的每一个环节的，而将这个环节的终端赋予在觉醒的身上。这是一个经过苦心思索和精心选择之后的一种形象界定，是将抽象的哲学道理转化为可以感觉的一般经验后，使更多的人可以理解其中的奥义。这个奥义不是别的，就是信仰与灵魂净化对于幸福具有重要甚至不可替代的意义。这可以被认为是优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》最本质的思想。

信仰与灵魂净化是一个古老的话题，因为它本身就是人类一个古老的信念。但信仰与灵魂净化又是一个永远也无止境的

话题，总是常议常新，意犹未尽。这不是因为别的什么，而是因为人类对世界、对自身的观察与理解，总是存在相当狭窄的有限性。人们因不同时期、不同角度、不同欲求的差别，而总是得出不同甚至相悖的结论。英国历史学家阿诺德·汤因比就这样说过："如果我们着手对不同时代和不同地区、为我们所知的无数人类社会和团体所信奉的各种宗教作一概览，所产生的第一个印象就是令人惊讶的无限多样性。"① 这些无限的多样性虽然形成了不同的文化意趣，也即我们今天所说的文化多样性，但不可否认的是，无限多样性的本身会造成观念上的巨大矛盾，这些矛盾发展的结果，可能会形成文化的对立。这种对立，可能会形成对信仰的差异甚至相悖的观念，而这种不同甚至相悖的观念又可能往往造成秩序的混乱，对社会、对民族，也包括对个人都可能产生极其严重的伤害性。所以，规范社会、约束个体、凝聚民族最重要的手段就是确立统一的信仰，以规范和强化灵魂净化的手段。

既然信仰具有历史性，信仰自然是一种发展的信念。所谓发展就是吐故纳新，就是随着人的认识水平的提高而不断修正过时的信念。每一个民族都经历过这种发展，每一个民族都不能不经历这种发展。

维吾尔民族当然也不例外。

维吾尔先民曰狄（或曰丁零），据历史学家考释，"狄"应为"翟"的带有亵嘲性的同音替代字。翟是一种草原上轻捷善飞的猎鹰，翟人是以称为翟的鹰或其他飞禽类为图腾的部族。② 这种飞禽崇拜观念，在维吾尔人历史传说和民间故事中

① 〔英〕阿诺德·汤因比《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社，1998年，第27页。

② 段连勤《北狄族与中山国》第一章，河北人民出版社，1982年。

都能够找寻到。特别是民间故事中常常出现的神鹰救主的情节，应该说，就是这种崇拜观念的反映。在《轻·铁木尔英雄》故事中，轻·铁木尔借助神鹰的帮助最后战胜了吸血女妖。而《三兄弟》中遭受两个阴险毒辣的兄弟陷害的老大，也是在神鹰的帮助下脱离险境。传说乌古斯可汗有六子，其中五人分别以白鹰、鹫、猎秃之鹰、隼、青鹰为图腾。维吾尔人的这种信仰观念，甚至影响到他们对外塑造民族威势无比的形象之上。在公元778年，回纥汗国要求当时的唐王朝，在用汉语译写维吾尔族称的时候，用“回鹘”替代“回纥”。“鹘”是一种猛禽，用“回鹘”替代“回纥”，就是取“回旋轻捷如鹘”之义。

不独飞禽，亦有走兽。其中以狼最为神圣。《乌古斯可汗的传说》中开篇就是一只绘画的狼的形象，并注明说这就是乌古斯：

> 人们都说：
> “愿他就是这样，
> 这就是他的样子。”

这种宣言似的表述，再清楚不过地表明了狼在维吾尔人心目的神圣地位。乌古斯就庄严地宣布：“让苍狼作为我们的战斗口号”，并在苍狼的护佑下，取得了征服世界的胜利。乌古斯战胜乌鲁木可汗的描写是这样的：

> 翌日黎明时候，
> 乌古斯可汗的营帐里，
> 射进来像日光一样的一道亮光，
> 亮光里出现一只苍毛苍鬃的大公狼。

苍狼对乌古斯可汗说：
“喂，喂，乌古斯，
你要去征伐乌鲁木。
喂，喂，乌古斯，
让我在前面来带路！”
乌古斯可汗起营上路了。
只见队伍前头，
走着一只苍毛苍鬃的大公狼，
于是队伍紧跟在苍狼的后面行进。
走了好几天，
大公狼停下来了，
乌古斯和队伍也停了下来。

有苍狼的护佑，乌古斯自然是攻无不克，战无不胜。他打败了乌鲁木，让这个骄横的东罗马皇帝俯首称臣。

除了走兽，还有树木。13 世纪，一位波斯历史学家在他的名著《世界征服者史》中谈到维吾尔人自己的传说时，引述了他在古维吾尔都城喀喇巴拉哈逊发现的一块石碑上的记载：

斡儿寒① 河岸尚有一座城池和一座宫殿的遗址，城名是斡耳朵八里（Ordu – Baligh），虽然它今天叫做卯危八里② （Ma’ u – Baligh）。宫殿废墟外，对着大门，有些刻着文字的石头，我们亲眼得见。合罕在位时，曾将这些石头移起，发现一口井，井内有块刻有铭文的大石碑。……刻在石碑上的原来是他们的文字，这就是上

① 今译鄂尔浑。
② 即今喀喇巴拉哈逊。

面所写的：

当时，哈刺和林有两条河，一名秃忽剌（Tughla），一名薛灵哥，汇流于合木阑术（Qamlanchu）之地；两河间长出两棵紧靠的树；其中一棵，他们称为忽速黑，形状似松（nazh），树叶在冬天似柏，果实的外形和滋味都与松仁（chighuza）相同；另一棵他们称为脱思（toz）。两树中间冒出个大丘，有条光线自天空降落其上；丘陵日益增大。眼见这个奇迹，畏兀儿各族满怀惊异；他们敬畏而又卑躬地接近丘陵，他们听见歌唱般美妙悦耳的声音。每天晚上都有道光线照射在那丘陵三十步周围的地方。最后，宛若孕妇分娩，丘陵裂开一扇门，中有五间像营帐一样分开的内室，室内各坐一个男孩，嘴上挂着一根供给他所需哺乳的管子；帐篷上则铺有一张银网。部落的首领们来观看这桩怪事，畏惧地顶礼膜拜。当风吹拂到孩子的身上，他们变得强壮起来，开始走动。终于，他们走出石室，被交给乳姆照管，同时，人们举行种种崇拜的典礼。他们断了奶，能够说话，马上就询问他们的父母，人们把这两棵树指给他们看。他们走近树，像孝子对待父母一样跪拜；对生长着两棵树的土地，也表示恭敬和尊敬。这时突然，两棵树出声：‘品德高贵的好孩子们，常来此地走动，克尽为子之道。愿你们长命百岁，名垂千古！’当地各部落纷纷来观看这五个孩子，犹如对王子一样王尊敬他们”。“考虑到这些奇迹，大家一致同意，必须从五子中推选一人当他们的首领和君王”；“他们发现，不可汗品貌秀美，才智出众，胜过别的诸子，而且，他通晓各族的语言文字。因此他们一致举他为汗；于是他们会聚一起，

举行盛会，把他拥上汗位。①

同样的信念，在《乌古斯可汗的传说》中亦有表露：

又有一天，乌古斯可汗出外狩猎，
看到前方湖水中间有一棵树，
树窟窿中有位少女独自坐着，
她是个非常漂亮的姑娘。
她的眼睛比蓝天还蓝，
头发好似流水，
牙齿好比珍珠。
她长得如此的美丽，
人们一见到她，就连声说：
"唉呀，唉呀，真要了我们的命！"
一见到她，连牛奶都会便成奶酪。
乌古斯可汗看到了她，
就情不自禁地爱上了她，
于是娶了她，一起生活，
如愿以偿。
少女怀了孕，
一日日，一夜夜过去了，
她临盆分娩。
一胎生下三个男孩，
大孩子起名叫天，
二孩子起名叫山，

① 志费尼《世界征服者史》上册，内蒙古人民出版社，1980年，第63~64页。

最小的孩子起名叫海。

有关树洞姑娘的传说，在维吾尔民间相当流行。维吾尔人直到今天依然对树木怀有崇敬的心情，家庭院落的前后栽花种树，也已经成为维吾尔人的一种居落文化，而祈望求子时，则将布条拴在树上。

除此之外，维吾尔先民还对蓝天（腾格里）怀有敬意，曾认为腾格里是最高的神。总之，维吾尔人曾经经历过万物有灵的原始宗教崇拜，认为世界一切不解之谜，都有一精灵操纵，甚至包括人的生命本身。

“万物有灵论把万物都看成是有生命、有活力、有灵魂、有神性，灵魂活力内涵于万物之中，给万物以生机和灵性，并使之具有超自然的属性。万物有灵论是内在神论的原始形式。由于万物内在灵魂的主导作用，万物有灵，各有神性，人们便把对自然的崇拜变成了对精灵的崇拜，把对自然力的敬畏变成了对自然神灵的信仰。从这种形式的内在神论看神和世界，世界万物彼此之间是分散的、独立的；神是多元的，世界也是多元的。”①

居无定所，行无定踪，逐水草而流徙不断，决定了早期维吾尔民族浪迹天涯听天由命的文化心理定势。草原黑夜、干旱、暴雨、狂风、大雪，人被险恶的环境所左右，人无力与这些自然之力抗争，人是渺小的，从而形成了以天为命、万物皆有灵的基本信念。企望通过对外在的自然之力的敬畏，以祈求获得欲望中的安稳生活，成为相当一个时期维吾尔人的灵魂寄托。而将苍狼、神树，猛禽等比类为自己的祖先，也是希望以

① 孟慧英《中国北方民族萨满教》，社会科学文献出版社，2000年，第174页。

此保佑维吾尔民族的生息与繁衍，期望民族不被险恶的环境所窒息。在这样的文化心理定势的影响下，人们只是出于敬畏，出于消灾祈福的愿望，而对万物之灵怀一颗纯真的信仰，其自身的灵魂感悟却极为迟钝。只是被动地以为，天为父，地为母，人为子，万物为依存；天地不以人定，而人以天地定；万物不以人定，而人以万物定。天有道，地有道，万物有道，而人无道。人要仰天伏地，顺应天地之道，感应万物之灵，福与祸皆为天命。这样追求幸福的办法是无论如何也无法奏效的。



萨满教遗风依然存在于当今的维吾尔社会
图为“萨满”在为患者驱鬼治病（杜绍源摄）

为了获得神的护佑，作为神的传话使者的萨满，承担了人与神之间沟通信息的任务。萨满可以说是最早的神职人员，在历史上被称为巫师，他们所举行的人与鬼神之间沟通的仪式，也就被称为巫术。因为萨满掌握了人与鬼神信息交往的权力，

所以万物有灵的原始宗教信仰，也被称为萨满教。但萨满教由于没有独一的主宰之神，只有强弱、好恶之分，所以很难用萨满教统一民族的精神，更难用萨满教确立万众共尊的一体化道德体系。这样的局面，在以血缘为纽带的部落中尚可起到内部成员凝聚一体的作用，在社会进步到部落联盟阶段，其一体作用便逐步丧失。再进步到形成国家阶段，则这种散乱的信仰非但无助于凝聚国家的统一意志，相反，会因为各路大神讨价还价尊卑高低而祸起萧墙。

漠北回纥汗国失败的教训，从某种意义上说，就与萨满争夺神的地位有着密切的关系。很长一段时间，萨满因为逐渐从为一般人消灾解难，到为政治家占卜凶吉，开始左右政治的走向，他们不能容忍牟羽可汗试图引进一个至高无上的尊神“摩尼”作为万物意志的主宰。虽然迄今尚未发现有关此种争斗的史料记载，但根据一般的社会发展规律，此种争斗必然是存在着的。杨圣敏先生在他的《回纥史》就有这样的看法，他说：“代表民族社会传统观念的萨满教势力，对摩尼教进行了顽强抵抗。”① 这种抵抗不仅存在，而且也是酿成最后攻杀牟羽可汗的一个重要原因。以顿莫贺为首的氏族势力，借口牟羽可汗欲倾国力攻击唐朝，而策反发动宫廷政变，不仅杀了牟羽可汗，同时连带着杀了两千摩尼教士和粟特商人。② 此种扩大化，不是没有缘由的。

规范民族的信仰，净化民族的灵魂，是何等重要的事情，是何等急迫的事情，这项事业，已经从牟羽可汗开始了。尽管牟羽可汗因此而丢了汗位，甚至丢了性命，但由他创立的用一神统揽众神的宗教改革，用一种精神规范民族的信仰与灵魂净

① 杨圣敏《回纥史》，吉林教育出版社，1991 年，第 206 页。
② 《旧唐书·回纥传》。

化的坚定信念，却以不可抗拒的历史潮流，一直沿革相袭。这一点，优素甫·哈斯·哈吉甫是深信不移的。他在《福乐智慧》中引述了一段牟羽叶护的箴言，就表明了这种信心：

请听那位才智过人、誉满四方、
著名的牟羽叶护① 说过的名言：

心有所愿，天涯为毗邻
追求的愿望会迅速实现。
（第 5043 行）

虽然现在还无法确知此牟羽叶护与漠北回纥汗国时期著名的牟羽可汗是否是同一人，但这并不重要，重要的是所传达的信息，即在要树立信心，坚定信念，始终不渝地向理想的目标前进这一点上是相同的。正是在这一点上，优素甫·哈斯·哈吉甫对牟羽怀有崇高的敬意。

光明至尊的摩尼教

国家的福祉，人民的幸福，是一个民族对自己生存的最大希冀。将部落联盟演化为政治一体化的国家，虽然在公元 744 年由著名的维吾尔人领袖骨力裴罗完成了，但散乱的信仰却没有得到的根本的转变，依然停留在各尊其神，各行其是的混乱状态之中，政治的稳定常常受到信仰不同的威胁。

历史上，许多民族都遭遇过此种信仰危机带来的威胁。虽

① “叶护”是一种官制或封号。在此，虽然我们还不能十分肯定此牟羽叶护就是漠北时期著名的牟羽可汗，但我们迄今还尚未发现历史上存在另外一个牟羽。

然在一段时期内，不同的信仰可以相安无事，但也必须经过善意的改良，即将不同的信仰聚合在一起，以实现一体化精神。比如中国古代汉族的祖先，融会不同信仰而生成“龙”的复合新神。龙是诸多部落之神的复合体，它淡化了部落的个体信仰，而强化了联盟的集体信仰。原先的作为组成龙的部落个体，如马图腾部落、蛇图腾部落、鹰图腾部落、鱼图腾部落等等，逐渐丧失了作为独立个体的存在。这一过程的完成，也就形成了民族。

正像前面我们列举的维吾尔人的原始信仰一样，维吾尔人也是鹰图腾部落、狼图腾部落、树图腾部落等等组合而成的，但维吾尔人的这种部落图腾，没有像汉族那样融会成一集体的复合神。这种情况，在民族国家尚未建立时，其危害性尚不明显，一旦组成国家，其危害性立刻显现。

漠北回纥汗国的第三任可汗牟羽，就感受到了这种危害，因此他要从统一信仰入手，以规范维吾尔的民族文化精神，最终达到净化民族灵魂，实现国家与人民的幸福。

“在回鹘汗国的历史上，最有影响的文化事件是公元762年，回鹘汗国第三任可汗统治期间，回鹘统治者对摩尼教的皈依。这一事件见于哈喇巴拉哈逊三体合璧碑记载。三体合璧碑是用汉文、粟特文、突厥文三种文字刻写的，但能令人满意地保留下来的只有汉文铭文。”① 这里所说的“三体合璧碑”，就是《九姓回鹘可汗碑》。

碑铭汉文部分有一段这样的记载，记述了牟羽可汗将摩尼教引入维吾尔社会情况：

① 加文·汉布里主编《中亚史纲要》，商务印书馆，1994年，第86页。

> 可汗乃顿军东都，因观风俗败民弗师，将睿息等四僧入国，阐扬二祀，洞彻三际。况法师妙达明门，精通七部，才高海岳，辩若悬河，故能开正教于回鹘，以茹荤屏湩酪为法，立大功绩，乃曰汝傒悉德。于时都督刺史、内外宰相、司马佥曰，今悔前非，愿事正教。奉旨宣示，此法微妙，难可受持。再三恳恻：往昔无识，谓鬼为佛；今日悟真，不可复事，特望□□□□□曰，既有志诚，任即持赍。应有刻画魔形，悉令焚爇，祈神拜鬼，并摈斥而受明教。熏血异俗，化为蔬饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国。故圣人之在上，上行下效。法王闻受正教，深赞虔诚。□□□□德（愿）领诸僧尼，入国阐扬。自后（道?）□慕阇徒众，东西循环，往来教化。①

从中我们可以看到，信仰摩尼教的要求是极为苛刻的：“既有志诚，任即持赍。应有刻画魔形，悉令焚爇，祈神拜鬼，并摈斥而受明教。”也就是说，要将万物有灵的观念抛弃掉，要将各种鬼神画符销毁掉，静心诚一地视摩尼为唯一的真神。而这正是牟羽可汗所希望的。

这是一场文化上的革命，牟羽可汗深知实行的困难和危险。德国著名维吾尔学专家冯·佳班（A. von Gabain）在吐鲁番收集了一件回鹘文文献，她取名《牟羽可汗入教记》，比较详细地描述了牟羽可汗将摩尼教引入维吾尔社会的情况。这个文献最早由班格（W. Bangung）和冯·佳班刊布在由柏林普鲁士科学院 1929 年出版的《突厥吐鲁番文献》第二卷中

① 程溯洛《唐宋回鹘史论集》，人民出版社，1994 年，第 102 页。

(Türkische Turfan - Texte Ⅱ)。原件有几处残损较甚，残片边缘虫蛀后，留下许多迹痕。有几页上的文字已相当模糊。残损处刊布者都已填补。

我们来看它的内容：

(牟羽可汗在洛阳遇到了摩尼教徒，牟羽可汗询问他们为什么在这里布道。)摩尼教徒这样回答道："'我们是圣洁的，我们是僧正，我们按神的言谈行事。我们要舍弃肉身而走向天境。要问这是为了什么？(因为)我们不与神令相背。……在我们面前有巨大的压力和痛苦，为此，我们要去寻找天境。……我的神啊！如果你毫无法规，不时地犯罪，那么，你的整个汗国就会混乱……所有突厥人，对于神要成为有罪之人。'……当此神圣的四位圣僧从桃花石(唐朝)来的时候，他们抱着四种愿望……(缺)……但为了人民，为了学理，却遭遇到大的危险，大的压迫。摩尼教徒和粟特商人，常常处在被人杀害的境遇。……'陛下：如你自己远离这些达干，则善法善行可以在你的国内施行。如仍任……达干担负国家重任，他们必作恶行，你的国家必将下沉。……你要走的路将是另一条路。'

"天王与众僧一起讨论了两天两夜。第三天，他们继续争论到很晚。此后，天王就有所动心了，这是因为听了这些话的缘故，其灵魂不能从这一行为中解脱。他说对此他害怕得发抖，内心受到极大的痛苦。后来，天王牟羽可汗亲自来到徒众聚集处，恭敬地跪在众僧面前，乞求恕罪：'我(经历)了这般辛劳，请让我持法为僧，否则我的内心不能平静下来。我虽然生活在这世

界的土地上、家室里，（但）我（对此）并无所爱。……我的统治、肉身的喜悦、我的治理、我所拥有的权威，在我的眼里，都变得毫无价值、无足轻重了。'……众僧宽恕了他，他们都骑上了马跟随在天王之后，所有大臣、贵妇人、名人、头人及全体黎民都抵达城门，（为天王的觉悟）狂欢。那时，天王进了城，头上戴着王冠，身穿深红色（长袍），坐在黄金宝座之上，向官员和人民传令：'现在你们都（看到了）前面的光明。你们欢喜吧……你们就照他们的话和忠告施事吧！以爱的智慧去珍视、述说、寻找……吧！'当牟羽可汗下了这道神令之后，云集的平民敬拜祈祷并赞颂了天王。从此以后，他们就不断地努力修行，行善。"①

牟羽可汗在听了摩尼传教士阐述的摩尼教理"二宗三际"，并与之进行了三天三夜的激烈争论。最终牟羽可汗感悟到了摩尼教教理的深刻含意，认为这种宗教可以教化维吾尔人。

摩尼教是由波斯人摩尼（215～273年）创建的，是一种吸收了琐罗亚斯德教、佛教和基督教教理的"混合性"宗教。据加文·汉布里说，在发现的摩尼教现存圣典的残片中，记载了摩尼传布摩尼教的启示：

上帝的使者永远将睿智、懿行一次次地带给人类。在天地初始的时代，名为释迦哞尼使者，将它带给了印度。到了下一个时代，又由琐罗亚士德带到了波斯。再

① 根据杨富学、牛汝极译文和冯家升、程溯洛、穆广文译文整理。两个译文分别见《维吾尔古典文学大系：《上古至高昌汗国时期的文学》及《维吾尔族史料简编》。

到下个时代，耶和华将它带给了西方。现在，启示再次降临了，最后时代的预言将通过我—上帝旨意的使者——摩尼，带给巴比伦尼亚。①

摩尼教的核心内容是“二宗三际”。所谓“二宗”指光明和黑暗，亦即善和恶；三际是初际、中际和后际，即过去、现在和将来。明暗系指世界的两个本源，三际是说世界在发展过程中的三个阶段。该教把黑暗和光明看做两种对立的存在或王国。光明王国里充满爱、信、忠实、崇高、贤明、温顺、智慧、和睦等一切美好的东西，而黑暗王国里则相反。根据摩尼的教说，自有天地以来，也就是“初际”阶段，黑暗就侵入了光明的世界，彼此混杂在一起。光明必须发动一切力量把黑暗势力驱逐出去，以保持光明王国的纯洁。然而，黑暗为了阻止光明的努力，就极力唤起人类享受物质的欲望，企图瓦解光明因子对人类的影响。因此，若要战胜黑暗，光明的力量首先要苦行修炼，做到清心寡欲，积聚更多的光明因子，抵抗黑暗因子的侵蚀，最后战胜黑暗。

为了通俗地表达摩尼教的教理，摩尼将光明（善）和黑暗（恶）比喻为两棵不同性质的生命树和死亡树。生命树永远充满生机，硕果满枝；死亡树则永远凋零枯萎，死气沉沉。人们应该用真心呵护和辛勤浇灌生命树，那样，生命树就会源源不断地向你提供你所需要的一切。而如果你亲近死亡树，其结果是你不仅什么东西也得不到，而且会累及你，使你走向罪恶和死亡。

摩尼教的主神，管理着光明王国，他被称为“永恒的时

① 加文·汉布里主编《中亚史纲要》，商务印书馆，1994 年，第 7 页。

间”，有时被称为“光明之父”或“伟大之父”，他是神性、光明、威力和智慧四种德性的集中表现者，这四种德性在摩尼教徒中被称为“四大尊严”。他要求人们亲近善而远离恶，为此他订立了十大戒律：禁止偶像崇拜、撒谎、贪欲、杀人、通奸、偷盗、提供假证、怀疑或背叛教义、渎职，以及每日必须祈祷4~7次，具体地规定了人们的行为规范。赞颂“四大尊严”和恪守“十大戒律”是摩尼教的典型特征。



摩尼教壁画

摩尼教在其故乡并未能获得积极的传播，甚至摩尼本人也被处死。相反，由于受到迫害，大批摩尼教徒纷纷逃到地中海、西域和中原。但是在地中海，摩尼教只是风光一时，其后

便烟消云散了。而在西域，摩尼教得以扎下根来，并从那里向中国中原地区渗透。据《册府元龟》卷九七一载，开元七年（719年）“六月，大食国、吐火罗国、康国、南天竺国，遣使朝贡，其吐火罗国支汗那王帝赊上表献解天文人大慕阇。其人智慧幽深，问无不知，伏乞天恩唤取慕阇，亲问臣等事意，及诸教法，知其人有如此之艺能，望请令其供奉，并置一法堂，依本教供养。”这里所说的大慕阇，就是摩尼传教者。慕阇为古波斯语 Moze 的译音，汉语意为“师”，大慕阇就是“大师”。①

大慕阇到了中原后，传教似乎并不顺利。唐王朝对摩尼教不感兴趣，并且敕令不得在中土传教。敕令说：“末摩尼法，本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。”② 既然朝廷禁断，摩尼教在中国的日子也就不会好过，建立寺庙扩大传教规模的愿望当然也是无法实现的。

但是摩尼教的前景并未因唐王朝的禁断而陷入绝境。恰逢安庆绪和史朝义又兴作乱，唐朝无力平乱，只得再次向漠北回纥汗国请兵援手。762年，牟羽可汗（公元759～780年在位）亲率维吾尔骑兵进入中原援助唐王朝。在协助唐王朝剿灭安庆绪、史朝义叛乱后，在洛阳遇到了逃匿此地的摩尼教徒，他与他们彻夜论道，倍受启发，并将摩尼教传入维吾尔社会。

这是一次伟大的壮举。不仅对维吾尔社会，甚至对摩尼教，都是史无前例的。加文·汉布里在评价这一历史事件时说：“第三任回鹘可汗皈依摩尼教之后，接受了波斯称号‘Zahag－iMani’（摩尼之子）。摩尼教一度曾经是少数派的宗教，随着

① 伯希和、沙畹撰《摩尼教流行中国考》，见《西域南海史地考证译丛》第二卷，第八编，商务印书馆，1995年。
② 杜佑《通典》卷四十。

回鹘可汗的皈依，摩尼教第一次成为一个强大的帝国的国教。这样，摩尼教得以相应地扩大了影响，逐步繁荣起来。对于回鹘部落来说，皈依摩尼教之前，他们信仰有几分残忍的萨满教，通过改信这种新的宗教，使回鹘部落得到了一种接近较为文明的河中地区和伊朗文化的途径。”①

但是，很显然，牟羽可汗可能未能完全说服所有的贵族，特别是那些拥兵自重的权贵。他们依托萨满在民众中固有的威望，向摩尼教发起抵抗。而因为摩尼教被第一次作为国教，也可能使摩尼传教士受到极大的鼓励，他们以教自恃，拼命占据漠北回纥汗国的重要政治地位，不断扩大自己对汗国政治的干预，从而也激怒了大权旁落的权贵。后来，牟羽可汗被反对派谋杀，摩尼教在汗国受到了沉重打击。

牟羽可汗的努力并没有付之东流。到了保义可汗（802~821年在位）时期，摩尼教又重新获得了昔日的地位，说明摩尼教已经深入人心，并对维吾尔社会产生了深远影响。《九姓回鹘可汗碑》就是保义可汗当政时期所立的汗国可汗纪功碑，碑文中对信仰摩尼教后汗国精神面貌发生的变化有这样的赞赏：

熏血异俗，化为蔬饭之乡，宰杀邦家，变为劝善之国。

这种转变的意义非同小可，从多神向一神信仰的转化，不仅仅是一种宗教上的革命，更重要的是一种信念上的革新，是一种文化认同，是一种民族意识觉醒，是将外在混乱的世界归入一种秩序，从而可以将社会一并归入这种秩序之中，并以此规范民族的信仰，规范民族的行为，进而使民族在一神的指引

① 加文·汉布里主编《中亚史纲要》，商务印书馆，1994年，第88页。

下，在国家依靠一神的敬畏精神而代行神的旨意实行一体化的制约下，为寻求幸福之路扫清障碍。

但这样的大好局面似乎保持得并不长久。因为虽然漠北回纥（回鹘）汗国实行了这种文化革命，但这种文化革命在某种意义上还带有盲目性，特别是对万物有灵的萨满精神还没有采取更加明确和严厉的割除措施，也没有从理论上对摩尼教的精义作系统的研究与传布，更没有对民族进行大规模的思想认同的教育，所以，新的信仰的根基并不牢固。终于，公元 9 世纪初年，在经历了游牧的自由主义与封建的强权主义、泛神的萨满精神与和一神的摩尼信仰、祥和的人伦结构文化与强悍的天伦结构文化的激烈较量后，漠北回鹘汗国在政治上暴露出不和谐音，争权夺利愈演愈烈。840 年黠戛斯人趁机发动十万骑兵攻破喀喇巴拉哈逊，使经营了近 100 年的漠北回纥（回鹘）汗国政权终于崩溃。

失去漠北的霸主地位，维吾尔人被迫举族西迁。在经历了国破家亡流徙逃亡的悲惨经历后，一支维吾尔人在吐鲁番盆地的古城高昌重整旗鼓，建立了高昌回鹘王国政权，自 850 ~ 1250 年王国持续了 400 年。而另一支则继续西进，在喀什噶尔和巴拉沙衮建立了喀喇汗王朝。

在高昌回鹘王国建立之后的相当一段时期，摩尼教在政治、精神和文化领域里，开始受到特别的重视。这一方面在于高昌维吾尔人依然将摩尼教作为自己民族的精神依托，特别是遭受了巨大创伤之后，人们需要一种精神来安慰身心的苦痛。同时，另一方面，也因为在维吾尔人到来之前，在这块绿洲中摩尼教已经深植其中，特别是吐鲁番，那里居住着许多摩尼教的高级僧侣，他们不仅有完备的宗教礼仪，而且极为系统地把摩尼教文献介绍到这里。维吾尔人在这里感受到了系统的摩尼教文化，

在民族流亡之后，这里的摩尼教文化显现出一种极强的亲和力，维吾尔人仿佛委屈的儿子，终于可以依偎在圣父的膝下，哭诉自己的不幸遭遇，表达自己对光明之神佑护的感激。

维吾尔人在高昌开始以极大的热情表达自己对摩尼的赞颂。他们受到当地佛教徒营建石窟的启发，也开始大规模地开凿石窟，将摩尼教的光环映照在石窟壁上。在木头沟柏孜克里克石窟群中，现存第 38 号窟的正壁，绘有三身树干的三干树，即摩尼教义中的生命树，象征光明国王所占据的东西北三方，树上开着 12 朵大花，垂挂着累累硕果，树下围坐着身着白衣的男女信徒，虔诚地向生命树膜拜。



高昌王国时期摩尼教壁画。生命树上鲜花盛开，果实累累，树下围坐男女信徒虔诚膜拜

“柏孜克里克”是维吾尔语“山腰”之意，点明了石窟建造在火焰山主峰北坡山腰中，深处木头沟峡谷之内。38 号窟里的壁画已经剥蚀严重，但仍能分辨出其他一些绘画的基本内容，其中一幅绘着一个吹横笛的乐伎，兴致高昂地舞蹈奏乐赞颂摩尼。另一幅画则表现了摩尼信徒追随在双翅天使的身后，祈祷获得新生。

在柏孜克里克石窟群中，应该还有许多石窟过去曾是摩尼教拥有的，如第 17 号和第 25 号，但在后来被佛教取代。① 许多石窟都可能存在这种情况。据考古者提示，有些石窟的佛教壁画背后可能藏有摩尼教壁画，这是后来的佛教徒把自己的壁画覆盖在原有的摩尼较壁画之上了。如果技术条件成熟，将外覆的佛教壁画保护性剥离，将会显露出更多的摩尼教壁画。

冯·勒柯克 1904 年组织了德国第二次发掘新疆的考察队深入到吐鲁番，其目标主要是收集摩尼教文化遗存。他的《新疆的地下文化宝藏》一书，记录描述了这次探险考察活动。他在书中说，由于格伦威德尔的第一次考察留有许多遗憾，特别是对吐鲁番地区一息尚存的摩尼教文化遗存收集太少，而已经在世界消失的摩尼教，对于了解中亚历史文化和高昌维吾尔人文化具有特别重要的意义。“这些重要的发现，导致成立了一个专门委员会，并准备再派遣一支考察队对这片神奇的土地进行发掘。”②

勒柯克初到吐鲁番，进入高昌古城，“在那里的一个巨大的形如大厅的建筑内，我们拆毁了一堵较薄的隔墙，这是较为近代的建筑。在这堵墙的背后，有一面古老的土墙，在古朴的

① 〔法〕莫尼克·玛雅尔《古代高昌王国物质文明史》，中华书局，1995 年，第 106 页。

② 〔德〕冯·勒柯克《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社，1999 年，第 33 页。

墙面上，有一幅大型壁画的遗迹。这幅壁画描绘的是：一群摩尼教男女修行者正围着一个与真人一般大小的穿着摩尼教祭司服饰的人。这些摩尼教男女修行者依照他们各自的身分穿着白色的衣服，这些人物都以较小的比例画出，在他们的前胸，都用粟特文写着各自优美的波斯语名字。"① 居于最前面突出位置上的人物，显然是这幅画的中心，他身着白色服饰，被黄色月牙围绕着的红日衬托着，在他身后是三排排列整齐毕恭毕敬的男女。勒柯克认为，这个人物可能就是摩尼本人在摩尼教绘画中的传统形象。从绘画风格上看，这幅画吸收了中原绘画的许多技法，而且摩尼形象特征也东亚化了。②

勒柯克还在被他编号为"K"的遗址中，发现了许多摩尼教的手稿和壁画。这个"K"遗址在可汗堡附近，是摩尼教寺庙。在一间藏书室内，"整间屋子的地上铺满了约有两尺厚的手稿。经过细致严格的鉴定，这些手稿是属于摩尼教的"，"在这些手稿优美字行之间，点缀着小型的细密画，这些画用金色、蓝色、红色、绿色和黄色颜料绘成，其精巧的线条至今还能分辨得出。"③

在高昌的壁画中，我们也发现，将摩尼教引入维吾尔社会的牟羽可汗被置于众神的行列，他身披打着红色结的大衣，头顶闪烁着圣光。为此冯·佳班评述说："不仅东欧的肖像画家，而且中亚细亚的佛教艺术家都采用东罗马皇帝的无装饰的、红色的（紫色的）战袍，这种情形颇能说明形式因素的象征力量。如同在拜占庭一样，在这里，红色战袍不是用扣子扣住，

① 〔德〕冯·勒柯克《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社，1999 年，第 47 页。

② 〔德〕冯·勒柯克《高昌—吐鲁番古代艺术珍品》，新疆人民出版社，1998 年，第 44 页。

③ 〔德〕冯·勒柯克《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社，1999 年，第 50 页。

而是采用打结的办法。如果说在高昌，一个人被描绘成穿着无袖大衣和下颌下面打着一个颇为讲究的结，那么他必然是一个英勇的圣徒或者甚至是一个天上的统治者：四大天王、金刚手菩萨、城门守护神、刹帝利众、一个不可名状的愤怒的神灵、一个年轻夜叉和在摩尼教方面把摩尼教引进自己国家的回鹘仆固（牟羽）可汗，都被描绘成穿着这种大衣。”① 很显然，维吾尔人把对祖先的敬仰与对神灵的敬畏结合起来，以激发起我们是神灵的子民的骄傲情感。



摩尼教经卷插图

① 〔德〕冯·佳班《高昌回鹘王国的生活》，吐鲁番市地方志编辑室，1989年，第130页，第115页。

摩尼教壁画以及插图在维吾尔人宗教生活上占据了相当重要的地位，这无疑对维吾尔人的艺术素养起到了很好的培育作用。维吾尔人把希腊艺术、犍陀罗艺术、印度艺术，以及中原艺术很巧妙地与自己对艺术的理解结合起来，创立了一种“回鹘的艺术风格”。

极为形象的绘画所传达出的对摩尼敬仰的宗教情感，胜过难以名状的语言所能达到的高度。但是，绘画毕竟是专业性很强的一门工艺，而且绘画语言在普及宗教的基本理念的时候所受到的限制，是绘画本身所无法克服的。因此需要一种更直接和更具体的手段，使更多的人获得有关摩尼教教理的清晰概念。这个手段就是抄写摩尼经和创作表现摩尼教基本精神的诗歌。

赞美摩尼的诗歌作为传达摩尼教精神最精炼和最形象的载体，获得了最佳表现的机会。从发现的高昌汗国初期维吾尔人创作的诗歌遗存来看，几乎都是有关摩尼教的宗教诗歌。确实，维吾尔人希望摆脱命运加在头上的阴霾，很自然地把精神投入到摩尼教的光环之中，希望在光明之源摩尼教那里寻求精神的归宿：

你保护了我们的身体！
请你拯救我们的灵魂！
我们向光明之神，
祈求幸福。
愿我们无灾无难！
愿我们生活幸福！①

① 邦格《回鹘文摩尼教赞美诗》，载比利时《博物馆》杂志，1925年，第38卷，第22~23页。译文选自《维吾尔古典文学大系——上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社，1995年，第155页。

这样的祈祷诗，表现了很深的宗教虔诚之心。将寻求幸福与理念摩尼结合起来，使信仰成为一种与主心心相印的自觉意识。人们在祈求摩尼的同时，也感受到摩尼的独一性和不可替代性。在汇聚于摩尼身边的同时，也凝聚了民族，凝聚了民族的一体化精神。

而且，摩尼教的基本要求已经深入到高昌维吾尔人的日常生活中，摩尼作为光明之神，似乎无时无处不在关怀着人们。人们仿佛觉得，自己的生活与幸福，都得益于对摩尼的赞颂和虔诚的膜拜，而心中存在的非善的念头，也需要摩尼帮助克服与战胜。这不仅改变了高昌维吾尔人的行为方式，也改变了他们的心理结构。人们把自己的幸福托付给摩尼，希望通过摩尼巨大无边的神力，使自己的一切美好愿望得以实现，使一切丑恶的欲望得以抑制。维吾尔人把摩尼教文化作为一剂温和的良药，并使得维吾尔人的性情也不断变得温和起来：

> 秋云翻滚，
> 是要下大雨吗？
> 我那心爱的两个幼子，
> 是在流泪吗？①

这种表现人的爱、人的友善、人的相互依恋的诗歌，体现了人们彼此之间的尊重，也体现了社会文化的一种价值取向。在这样的社会文化价值取向中，人们开始不断抑制灵魂中恶的势力，不断提升灵魂中善的势力，用一种严格甚至近似残酷的

① 《古代维吾尔诗歌选》，新疆人民出版社，1982年，第37页。

道德约束来规范自己的行为，强迫自己割除恶欲，弘扬善德。

人们的虔敬之心，加上严格的教法，虽然在制约人的行为上具有重要的作用，但在某种意义上也可能使维吾尔人的生活变得十分拘谨。

苦海无边的佛教

房龙在他的《人的发现》一书中，对摩尼教的极端做法表示了疑义，认为那些要求教徒遵循的生活戒律，严重影响了人们的生活质量，从而使这一宗教在实行起来遇到了许多麻烦。"如果不考虑某些追随者将他的教义极端化的情况，可以说摩尼知识复活了古代波斯关于好神和坏神的传说。这两个神无休无止地争夺人类的灵魂。而摩尼把古代的坏神和《旧约》里的耶和华联系起来（这样耶和华就成了他的魔鬼），把诸善之神和福音书中的天父联系起来。而且（这里我们能够感觉到佛教的影响），摩尼认为人的身体是邪恶污秽的，人们应该通过不断的禁欲来去除自己的世俗野心，必须遵守严格的饮食、行为规定，以免落入恶神之手，遭受地狱煎熬。所以，他又规定了一大堆禁忌，规定这不能吃，那不能喝，给门徒制订了一个只有冷水、干菜和死鱼的食谱。"① 这种清苦，使追求现实幸福的愿望变得扑朔迷离起来。

确实，摩尼教在许多方面保持了与佛教的一致性，特别是在有关约束和克制人的欲望的教诲方面如出一辙。但佛教比起摩尼教，在如何限制人的现实生活欲求行为方面，却较为模糊，或较少苛求。佛教是一种自觉性宗教，不采用强制手段。它要求人们通过思佛念佛而达精神上的觉悟，最终达到灵魂上

① 房龙《人的解放》，北京出版社，1999 年，第 105 ~ 107 页。

的涅槃（圆满）。

佛教在高昌的影响原本就远远大于摩尼教。维吾尔人在高昌的初期，虽然依然遵从着漠北时期的摩尼教信仰，但实际上已不可能不受到当地势力更加强大的佛教的影响。在前面我们列举的那些赞美摩尼的诗歌中，维吾尔人已经有意无意地将摩尼比类为佛，将摩尼与佛看成是同一品性的神。

对摩尼教的赞颂，似乎并未使维吾尔人寻求到关于命运的答案。尤其是摩尼教等级严格的教会组织，近乎残酷的生活戒律和有关命运的模棱两可的解说，使摩尼精神离维吾尔社会的实际需要越来越远。在高昌历经数百年的佛教，却因其温和的教理、实在的教规和完善的教义文化，逐渐吸引了维吾尔人的注意力。佛教关于命运的因果报应说，似乎极简明地回答了探索许久的命运之谜。现实的存在，不管是善的还是恶的，不管是先前发生的还是以后将要发生的，都已获得了佛的安排。人的幸福与苦难，既是前世行为的报应，也是后世结果的预兆。所以，欲求来世的幸福，必得今世奋力追求精神上的净化。佛光普照，一切似乎都变得温和起来，似乎都变得清晰起来，似乎都变得有序起来。于是，佛开始取代摩尼。

这与其说是在宗教信仰上存在一种零乱的头绪，还不如说依然是受到万物有灵的萨满情结的制约，似乎每一个神都可以成为膜拜的对象，都会给人带来无尽的幸福。维吾尔人合用则用、不合用则弃的文化品性在这里又一次发挥了作用。这样，在经过了初期的摩尼赞美之后，由于融合了大量的信仰佛教的原住民之后，摩尼教逐渐被佛教所取代。这个取代的过程可能是极其平和自然地进行和完成的，因为没有任何史料记载有关摩尼教与佛教的冲突事件发生。

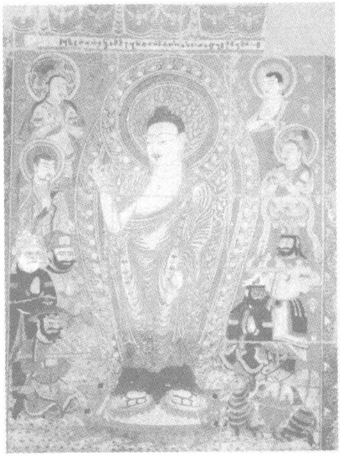
正像优素甫·哈斯·哈吉甫所担心的那样，信仰如果只是作

为一种无意识的行为，其盲目性可能导致信仰的丧失，甚至可能导致向信仰的反方向发展。所以，信仰不仅仅是只停留在感情上赞美神，而更重要的是要在意识上真正把握神的精神。

高昌回鹘王国的维吾尔知识分子也意识到了这一点，因此，在佛教已经开始成为维吾尔人新的信仰之后，他们开始系统地把佛教的重要经典向维吾尔社会作广泛的译介。像《金光明经》、《妙法莲花经》、《阿弥陀经》、《华严经》、《金刚经》、《慈悲道场忏法》、《俱舍论》、《弥勒会见经》等等，“可以说当时有关佛教的主要经典（包括经、论两部分）都已先后译成了回鹘文。”① 特别是著名学者和翻译家僧古萨里（10世纪前后在世），他不仅精通汉语，而且精通梵语及其他西域古代语言。他的精美的译文，使佛经具有了文学的价值，也具有了为维吾尔人所理解的品格。“僧古萨里在翻译《金光明经》的过程中运用了富于表现力的语言、丰富多姿的表现手法，把说教性很强的佛经和佛教法师的传记故事译成回鹘人民喜闻乐见、通俗易懂的弘扬佛教教义思想的译本。在翻译过程中，僧古萨里特别注重故事情节的生动性与通俗性，运用了回鹘语中洗练通俗的语言，塑造鲜明的人物形象，人物内心世界的刻画都用了形象动人的比喻，另外，译者在忠于原文的前提下，对《金光明经》中的传说、故事进一步润色、加工，使之维吾尔化。”②

僧古萨里的译文再创作成份很大，不仅影响了文学的创作，而且激起了翻译家对外部文学作品的浓厚兴趣，并希望通过翻译的活动表达自己对生活的理解。大量的佛本生故事被译成回鹘文，像《两个王子的故事》（也称《善恶二王子经》）、

① 耿世民《新疆文史论集》，中央民族大学出版社，2001年，第135页。
② 阿布都克里木·热合曼主编《维吾尔文学史》，新疆大学出版社，1998年，第153页。



回鹘佛教壁画

《恰希塔那王》，生动的故事吸引了人的注意力，枯燥的佛学教理通过引人入胜的情节而变得亲切和易于理解。而依据佛本生故事创作的石窟壁画，更是栩栩如生。特别是有关菩萨的传说得到了关注。维吾尔画家常常在内殿藻井上描绘菩萨王子从父母宫殿出走的场面。“这一地方化的题材包含一个质朴的象征意义：因为王子的父母知悉他要出逃的企图，他们命令紧闭宫门，设重兵把守。因此出逃需要特殊帮助。于是来了几个夜叉神，出现了一个男人和一匹马，两人爬到宫墙上。”① 这种题材的绘画究竟要表达一种什么样的意愿，多少让人感到费解。但是假定我们联系到当时维吾尔人如何把寻求一种新的生活放

① 冯佳班《高昌回鹘王国的生活》，吐鲁番市地方志编辑室，1989 年，第 130 页。

在十分重要的位置上，我们似乎有理由认为，画家希望通过这样的“出走”故事，暗示想摆脱某种现实桎梏的愿望。

同时，大量的石窟壁画还表现了高昌回鹘王国的贵族供奉佛祖的庄重场面。佛从崇拜者手中接受一份祭品，崇拜者向佛倾吐自己的誓愿。供奉者为了全家人都能获得佛祖的关照，大多将家人一并绘入画中。为了区别别的的供奉者，画像旁边题写了自己的称号和名字。这些题词要自己亲手书写，大概认为只有这样才能使布施的功德产生巨大的作用。在高昌维吾尔汗国的400年间，石窟遍及四方，壁画风格越来越接近现实，从一个侧面反映了维吾尔人的精神和艺术的追求。这些壁画与用文字记录下来的各种佛本生故事一起，以一种卓尔不群的超然气韵标志着维吾尔进入了自觉净化民族灵魂以获得民族新生的



回鹘高昌王供养像

历史时期：

愿我们如湖中的莲花一尘不染，
像蓝空中日月一样自由遨游，
愿我们从各种孽行、烦恼、魔窟
和来去世间之途中得到解放。①

很显然，这样的祈祷诗无论从气势，还是从主导精神上，都比高昌政权初期的摩尼教祈祷诗更加富有积极寻求新生的意味，层次也高出一筹。希望超然物外而获得精神解放的思想，得到了完美的表现。这种表现是以思想成熟、追求明确并对教



回鹘妇女供养像

① 《维吾尔古典文学大系：上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社，1995 年，第 158 页。

理有透彻理解为基础的，已摆脱了单纯祈求命运答案的盲目性，而在更广泛的领域祈求精神的自由。这一变化非同小可，说明维吾尔人将佛教作为精神的一种境界，作为标示人生此岸和来生彼岸祸福的一种尺度：

> 让我们消除一切罪行的恶果，
> 结束无尽的烦恼；
> 让我们斩除纠缠一切的恶魔，
> 努力具有全妙者的力量。①

只有人的存在得到了确立，人的精神才具有伸展的可能。也只有当人的精神有了伸展的机会，人的存在才能真正实现。稳定了民族的生活，确立了民族在高昌的不可动摇的地位后，维吾尔人开始在精神的领域里积极寻求新的支撑点。



吐鲁番维吾尔族具有佛教风格的墓地
（热依拉摄）

① 《维吾尔古典文学大系：上古至高昌汗国时期的文学》，新疆人民出版社，1995年，第158页。

真主独一的伊斯兰教

在人类历史的一定阶段，一种新宗教对于统一民族、鼓起人民对共同事业的热情是必需的。就维吾尔人的历史来说，正是一种新宗教成为其文明发展背后巨大的重要的推动力。从信仰摩尼教到信仰佛教，维吾尔民族得以逐步稳定并趋向文明，及至维吾尔在对伊斯兰教进行最后选择之后，现代意义上的维吾尔族终于确立，而维吾尔文化的基本精神，即伊斯兰－维吾尔文化也得以确立。尽管我们不能就此下判断说，维吾尔民族的形成是依赖于宗教的凝聚力，维吾尔文化的精义是受到宗教的启示。但同样我们也无法下判断说，宗教在维吾尔民族的形成过程中没有发挥重要的作用，宗教在维吾尔文化中没有产生重要的刺激。当然，不可否认的是，因为宗教本身的虚拟性，其对民族文化心理所造成的伤害性也依然存在，甚至这种伤害性在一定程度上制约了维吾尔民族文化的拓展空间。因这个问题不是本书所要讨论的重点，故不再赘述。

不管我们从哪个角度去看待这个问题，无论如何也无法规避这样一个事实：另一支西迁到中亚的维吾尔人，即喀喇汗王朝的维吾尔人，正是依托伊斯兰教而凝聚起了民族的自信心，并扩大了自己的生存空间，提升了民族文化的整体素质。喀喇汗王朝是第一个信仰伊斯兰教的突厥语民族国家，在伊斯兰教的历史上，具有十分重要的地位。

喀喇汗王朝信仰伊斯兰教具有很强的神奇色彩，这是因为有关记录这一文化历史事件的材料多是源于传说。阿拉伯史学家伊本·阿尔·阿西尔（1161～1234年）在他的《全史》中便记录了这样一则传说：喀喇汗萨图克有一天梦见一个白衣人从天而降，走到他的面前对他说："为了使你在今世和来世都能得到拯救，你要皈依伊斯兰教！"于是，在东方熹微的时候，萨

图克便宣布接受了伊斯兰教，他的臣民也都竞相效仿。① 这个传说较为古老，还保留着摩尼教的遗痕，所谓白衣人，常常被作为摩尼的象征。

在新疆流传甚广的手抄本《萨图克·博格拉汗传》中，喀喇汗王朝信仰伊斯兰教被描绘成是一种神的启示。其中说，穆罕默德圣人由天使哲布勒依介绍，登霄之夜② 在太空中见到了萨图克的灵魂。回到地上后，穆圣对人们说："将来突厥斯坦地方，首先进入伊斯兰教的人，就是萨图克。"因此，萨图克的降生便不同凡响，出现了许多异常的征兆。一个占卜师预言这个孩子长大后将信仰伊斯兰教，并成为统治者。12 岁时，萨图克狩猎时遇到化装成老翁的黑孜尔圣人，圣人向他讲解了伊斯兰教和信仰它的好处，以及火狱的恐怖情景，告诉他真主将派阿布·纳斯尔·萨曼尼做他的导师。③

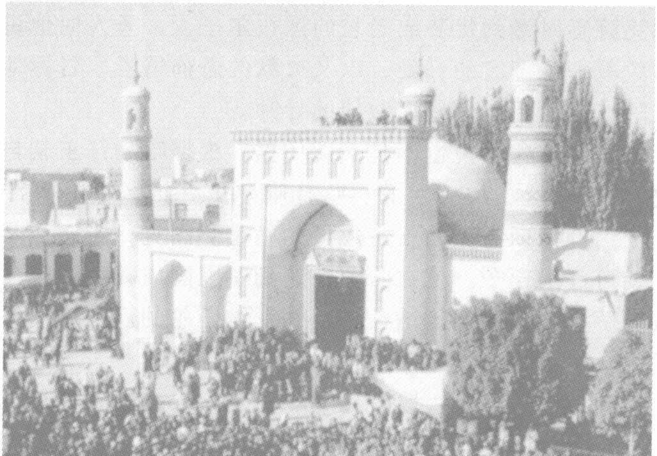
但是，这些传说也不是毫无凭据。根据喀喇汗王朝自己的历史学家阿卜杜·加帕尔的《喀什噶尔史》记载，喀喇汗王朝第一个信仰伊斯兰教的王室成员的确是萨图克，当时他是喀喇汗王朝可汗的侄子。他在阿图什遇到了因国内政变而逃匿此地的波斯萨曼王朝的王子纳斯尔，并受纳斯尔的启发而信仰了伊斯兰教。④

萨图克信仰伊斯兰教可能更多的是出于政治上的原因，即他要联合喀喇汗王朝周边的伊斯兰教国家，为实现他争夺汗位的政治抱负做准备。他的目标最终得到了实现，他推翻了他的信仰佛教的叔叔奥古尔恰克，登上了博格拉汗位（副可汗），⑤

① 李进新《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教与文化出版社，1999 年，第 9 页。
② 穆罕默德升天之夜。
③ 李进新《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教文化出版社，1999 年，第 9 页。
④ 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986 年，第 74 页。
⑤ 李进新《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教文化出版社，1999 年，第 8 页。

同时以“圣战”的名义向在巴拉沙衮的阿尔斯兰汗（正可汗）发动了攻击。

萨图克去世之后，他的儿子穆萨继承了汗位。正是在他的统治时期，喀喇汗王朝宣布将伊斯兰教作为国家的宗教。穆萨要求国内的人民从过去的信仰中解脱出来而皈依真主独一的伊斯兰教。他开始大张旗鼓地展开传播教义的活动，并支持来自尼沙木耳（今伊朗东北境的尼沙普尔）的苏非派传教师卡里玛提·苏非在喀喇汗王朝境内进行宣教。同时穆萨还将喀什噶尔作为都城，在那里兴建了皇家宗教学院和图书馆，并大兴水利设施。①



喀什艾提尕尔清真寺

① 李进新《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教文化出版社，1999 年，第 12 ~ 13 页。

穆萨的这些举措，已经超出了纯粹的政治目的，而将信仰提升到关系到民族与国家统一与兴旺的文化层面。伊斯兰教被确立为国教，意味着喀喇汗王朝的政治体系、法律体系、道德体系以及经济体系，都将严格按照伊斯兰精神规范，这将从根本上消除信仰的随意性以及信仰的盲目性，得以以一种精神统一民族和国家的意志。正是因为喀喇汗王朝有意识地从文化的角度看待伊斯兰教，才使喀喇汗王朝聚集起了巨大的能量，形成了万众一心的思想格局，并透出前所未有的发展前景。

关于这段历史及其后的情况，在前面的第二章中已经叙述过，在此从略。只是需要特别指出的是，喀喇汗王朝一直采取政教分离的政策，并没有让宗教势力从根本上控制国家政权。这与其他信仰伊斯兰教的国家具有一定的区别。“伊斯兰教的生活方式原则上包括社会的全部文化与组织。教会与国家之间并无区分；国家是神权政治，真主的意志会在生活的每一方面实现。”① 这一原则在喀喇汗王朝并没有得贯彻和执行。由于宗教势力未能成为国家政治的主导力量，国家政权虽然名义上努力扮演伊斯兰教护卫者的角色，但更多的仍然是希望采用世俗政治的管理方法。这种政策具有积极的意义，起码使维吾尔社会和维吾尔文化在总的趋势上，保持了一种轻松的情调。

但是，政教分离政策必然遭受到宗教势力的极力反抗，尤其受到邻国政教一体的国体刺激，宗教势力总会不遗余力地试图谋求更多的政治权力。于是，喀喇汗王朝的历史充斥着政权与教权彼此争锋的动荡。而且各种宗教势力、各种宗教流派都企图确立自己在汗国的正统地位，彼此之间也时有血腥事件发生。上层阶层这种为权力和利益而产生的争斗，无疑会对下层

① 〔英〕约翰·希克《宗教之解释》，四川人民出版社，1998年，第58～59页。

广大民众产生负面影响，而这种负面影响首当其冲的就是信仰发生了危机。

正是在这个危机中，优素甫·哈斯·哈吉甫感到确立信仰的重要性和迫切性，才将是否信仰真主独一，积极主动地推进民族灵魂净化的进程，作为民族与国家存亡的重大问题去警示国王。他在《福乐智慧》中引述了一个《古兰经》故事，以强调这个问题并非耸人听闻。故事是这样的：

> 传说在古代埃及，有一位法老施行暴政，在大地上横行霸道。他羞辱他的子民——以色列人。他们在法老的压迫下含辛茹苦，过着艰难的生活。
>
> 真主派穆萨（摩西）到埃及去，并告诉穆萨，你这次是为了执行我的使命，在以色列人中传播伊斯兰教，使他们摆脱愚昧和无知。
>
> 真主看到穆萨右手拿着一个木棍，就问："穆萨，你右手拿着的是什么？"穆萨回答："那是我的手杖。"真主让他把手杖扔掉。穆萨遵命扔掉了手杖。突然间，手杖变成了一条蜿蜒而行的巨蛇。穆萨被眼前的奇迹所震慑，知道真主具有无穷的力量，同时，也为自己能够承担真主的使命而感到兴奋。
>
> 法老住在舒适的王宫里，靠横征暴敛而过着骄奢淫逸的腐化生活。他还把自己描绘成神灵，要所有的人只对他膜拜，而不许膜拜其他的神祇。他和他的随从肆意侮辱以色列人，强迫他们干活，剥夺他们的欢乐，使他们蒙受痛苦，熄灭了心中的希望之灯。
>
> 穆萨到了埃及，向以色列人宣讲伊斯兰教，要他们皈依真主。他保证说，只有皈依真主才能摆脱目前的苦

难。同时，他也向法老宣讲伊斯兰教的真理，劝告他放弃残暴的政治，收敛贪婪的欲望，转而敬畏真主，施善行，行德政，使每一个人都能够过幸福的生活。

但是法老没有听从穆萨的劝告，他要把穆萨及其追随者统统抓起来，关进监牢，并把他们统统杀掉。为了躲避法老的迫害，穆萨带领信道的以色列人逃出埃及，而法老的军队则在后面紧追不舍。

穆萨带领的以色列人受到了恐惧的驱使，又得到信仰的帮助，迅速地前进着，终于越过干旱的埃及土地。然而，前面却突然出现了波涛汹涌的大海，阻止了他们的去路。人们感到不安、担忧和害怕。法老的罗网将要围住他们，死亡正步步逼近。

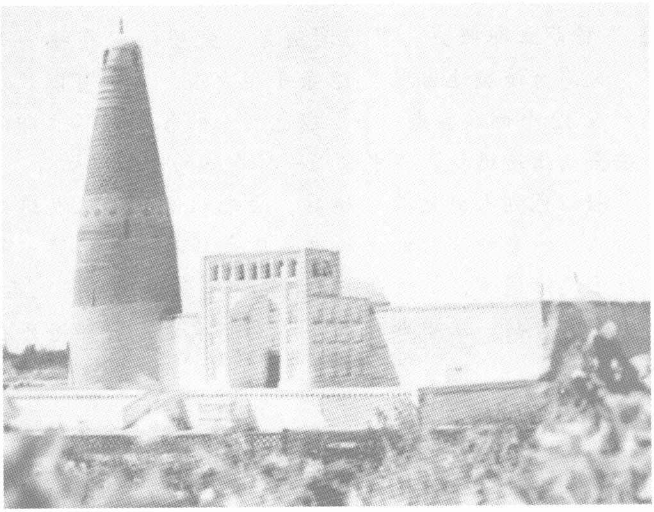
在这危难之际，真主向穆萨默示："用你的手杖击海。"穆萨立即照办。黑暗消失了，失望的阴霾被剥开了，大海奇迹般地出现了12条平坦大道，正好可以让以色列人12个部族各走一条。以色列人的各个部族立即向着安全的土地迅跑，海水像山一样在路的两旁屹立着。

当以色列人到达安全地后，法老和他的军队也追到了海边。法老命令他的军队也像以色列人那样从海中的通道上迅速通过，但就在法老和他的军队进入通道之后，海水突然合拢，法老和他的军队无一幸免，全部淹死在大海之中。①

通过这个故事，优素甫·哈斯·哈吉甫无非是想告诫国王，信仰真主对于一个民族和一个国家具有何等重要的意义。信仰

① 〔叙利亚〕穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉《古兰经的故事》，新华出版社，1984年。

了真主的以色列人，成功地摆脱了民族的灾难，而“那位以真神自居的狂悖之徒，终被真主击沉海底的恶魔何在?”（第4712行）他和他的国家一起遭到了毁灭。因此，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，信仰是人生的第一要义，是民族生存的第一要义，是国家兴亡的第一要义，也是幸福的第一要义。没有信仰的人，与禽兽无别；没有信仰的民族，与野蛮无别；没有信仰的国家，与昏庸无别。而幸福是人的幸福，人的幸福又必须建立在民族幸福的基础上，民族的幸福又必须建立在国家的幸福基础之上。人若没有幸福，民族何以有幸福？民族没有幸福，国家何以有幸福？反过来说，国家没有幸福，民族何以有幸福？民族没有幸福，人何以有幸福？所以，没有信仰的幸福，世上根本就不存在。



吐鲁番苏公塔清真寺

信仰不是别的，就是以至诚和虔敬之心服从神的启示，并依启示而行动。用通俗的话说，信仰，就是全心地投入到真主的怀抱中，向真主敞开自己的内心，以表露自己的德性。信仰越真诚，则德性越圆满。因为德性不圆满的人是无论如何也不可能向真主真诚表露其内在德性的。

优素甫·哈斯·哈吉甫正是这样看重信仰对于获取幸福的重用性的。他说：

有什么需要，向真主祈求，
唯有真主是你的靠山。

真主的旨意要一一照办，
他会使你两世与幸福结缘。
（第 1279 ~ 1280 行）

“穆斯林认为宗教和世俗之间没有区分。生活的全部都生活在安拉三临在之中，并且是真主的绝对要求、无限仁慈和怜悯的领域。所以，伊斯兰，也即以真主为中心，不仅内在地顺从于世界唯一的真主，而且是一种与真主的意志相符合的共同的生活模式。”“因而，生活因对真主的记忆而得以不断加强。”“《古兰经》启示的迫切要求是将人类从自我中心转向顺从真主命令的个体和公共的生活，正如启示在《古兰经》并在《伊斯兰教法》中阐明的那样。伊斯兰，也即以真主为中心的生活，体现在这一世俗模式中就是一种和真主和平相处的生活，相信真主的怜悯与仁慈，并为了天堂的喜乐而渴望超越此世。”①

① 〔英〕约翰·希克《宗教之解释》，四川人民出版社，1998 年，第 58 ~ 59 页。

所以，不论遇到什么样的挫折，不论遇到什么样的不幸，也不要管现实世界存在的那些令人不愉快的事情是多么让人扫兴，都要坚定地把信仰真主作为矢志不渝的信念。因为只有坚定了这个信念，人的灵魂才能得到净化，人的幸福目标才能最终实现。

最后，我们来看优素甫·哈斯·哈吉甫对真主的赞美：

我主创造了日、月、大地和蓝天，
创造了穷人、富翁、光明和黑暗。

创造了人类和无数生灵，
不让其中任何一个挨饿受冻。

独一的真主创造了两世，
他的真一不可以数计
主是独一的，不容置疑，
不能以物配主，要牢牢记住。

至大和至尊属于真主，
他至高万能，无与伦比。

他创造了数不胜数的奴仆，
使一切祈求者都得到满足。

这圆帽式的土屋昏暗无光，
是真主用太阳把它照亮。

他创造了蓝天，如此高远，
又用日月星辰将它装点。

下方是褐色土地，碧水清波，
上方是透明气体和一团烈火。

使冷热、干湿相辅相成，
为众生提供给养，任其享用。

他意欲什么，就把什么创造，
不需要任何支持和依靠。

有时他把不修道的奴仆敬重，
有时，你的祈祷也变得无用。

他说声“有”，就有了希望的一切，
谁也阻挡不了他的裁决。

（第 3717～3729 行）

第七章

《福乐智慧》与《庄子》

引　子

在《福乐智慧》的散文序言中，作序者有一段这样的评述："它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成。"这里所说的秦指契丹人的辽代；马秦指汉族人的北宋。两地虽政权分属，但文化都以中原文化为自己的主要特征，都称自己为当然的中国最高政权。当时维吾尔人的喀喇汗王朝，也称自己是中国的一部分，将喀喇汗王朝的领地称为下秦，统治者称自己为桃花石·阿尔斯兰汗或桃花石·博格拉汗（"桃花石"，"中国"之意），翻译成汉语，就是中国之王或中国副王。由此可以看得出来，作序者是在强调，《福乐智慧》这部诗作在文化上与中国中原文化具有紧密的关系。有研究者认为，散文序言有可能就是优素甫·哈斯·哈吉甫本人所作。果真如此，说明优素甫·哈斯·哈吉甫不仅熟悉中国中原文化，而且积极吸收中国中原文化的思想，用以表达自己对人生以及维吾尔社会问题的看法。

仔细读过《福乐智慧》的人，都会关注到这部诗作贯穿始

终的关于生命苦短、命运多舛的感叹。这使人联想到《庄子》。《庄子》作为道家思想的代表作，是中国探讨生命话题最系统的著作，庄子的思想影响了无数中国文人学士，构成了中国独特的避害全生的生命哲学。优素甫·哈斯·哈吉甫的思想极为复杂，他一方面主张修身养性，积极入世，参与治国安邦，颇类儒家；一方面主张改革变法，强化法制，惩治恶习，颇类法家；而另一方面，又感念超然世外优哉无拘的恬静生活，颇类道家。

福祸无常的人生之苦

庄子的生平不详，大体与孟子同时或偏早，也就是战国早期。那是一个激烈动荡的时代，周王室名存实亡，诸侯兵戎相见，战乱频仍，群雄割据，社会动荡不宁，各种社会矛盾极为尖锐而又复杂。历史的进步，社会生活的不断变化，使人对于财富、享受的欲望不断积累和膨胀，赤裸裸的剥削、掠夺、压迫日益剧烈。“无耻者富，多信者显”，① 贪婪无耻，狡黠自私，阴险毒辣……各种社会罪恶和苦难触目惊心。在这样的社会背景下，原有的社会道德准则发生了动摇，各种学术思想空前活跃，学术流派竞相登台，纷纷标示各自的主张最能医治社会的痼疾，或最能消除人们内心的彷徨和忧忿。庄子应运而生。

历史上说，庄子是个个性张扬的人物，不愿受统治者的羁绊，所以清高矜持，终身不仕。《史记》记载了这样一个故事：

> 楚威王闻知庄周贤能，于是派了大使，带了很多礼

① 《庄子·盗跖》。

物去聘请他，答应让他做卿相。庄周笑着对楚国大使说："千金的确是重利，卿相的确是高官，然而你难道没有见到在祭山川鬼神时所用的牺牛吗？这些牛被饲养好多年，然后被穿上彩绣的衣服，最后就被送进了太庙去做祭品。在这个时候，虽然只想安分地做只小猪，还能办得到吗？请你赶快离去，不要玷污我的人格，我宁愿在污泥浊水中自由自在游戏，也不愿被国君所约束，我宁愿终身不做官，以使自己的心志得到快乐。"①

《庄子·秋水》篇也讲了类似的故事：

庄子在濮水垂钓，楚王派两个大夫传话给庄子："寡人愿将政务委托给先生，为楚国操劳。"

庄子持竿不顾，继续垂钓，说："我听说楚国有只神龟，死了三千年了，国王万般珍惜，珍藏在庙堂之中。请问，这龟是愿意死去，留下骨头让人珍贵呢，还是愿意活着，在污泥里快活地摇着尾巴呢？"

两个大夫说："当然是愿意活着，在污泥里摇尾巴了。"

庄子于是说："那就请二位快快离开吧！就让我在污泥里快活地爬来爬去吧！"

说庄子终身不仕，其实也不尽然，《史记》中司马迁说他曾作过蒙城的漆园吏，那是个小官，大概是嫌官职太低或官场太黑暗，他看不上眼或不愿同流合污，不久辞去了。此后便开

① 司马迁《史记·老子韩非子列传第三》。

始向往做我是蝴蝶、蝴蝶是我的逍遥游，让自己与自然浑然一体，不再掺和现实人生的搏斗。不掺和现实的人生搏斗，是因为现实人生的福与祸在庄子看来都没有意义，人为地祈求福运，追寻福运，就会破坏人的自然天性，到头来，不仅福运没有得到，祸运却不期而至。在《庄子·至乐》篇中，庄子分析说："世上的人所尊崇看重的，是富有、高贵、长寿和善名；所爱好喜欢的，是身体的安适、丰盛的食品、漂亮的服饰、绚丽的色彩和动听的乐声；所认为低下的，是贫穷、卑微、短命和恶名；所痛苦烦恼的，是身体不能获得舒适安逸、口里不能获得美味佳肴、外形不能获得漂亮的服饰、眼睛不能看到绚丽的色彩、耳朵不能听到悦耳的乐声；假如得不到这些东西，就大为忧愁和担心。而为了得到这些东西，就免不了挖空心思地寻觅捷径，搞得身心疲惫，苦不堪言。"

他看破红尘地揶揄说："那些富有的人，劳累身形勤勉操作，积累了许许多多的财富不能全部享用，死亡却在一天一天地逼近。那些高贵的人，夜以继日地苦苦思索怎样才能保全权位和厚禄，却使自己整日处于殚精竭虑的焦躁之中。人们生活于世间，忧愁也就跟着一道产生。长寿的人整日里糊糊涂涂，长久地处于忧患之中而不死去，多么痛苦啊！刚烈之士为了天下而表现出忘我殉国的行为，可是却不足以存活自身；欲求美名而献出了生命，自己却无法享受这美名带来的利益。"① 这种欲求利益却得到相反的东西，正是人违背了自然的天性而受到的惩罚。

于是，庄子说："要免除操劳形体的情况，不如忘却世事。忘却世事就没有劳苦和拘累，没有劳苦和拘累就算走上了正确

① 《庄子·至乐》。

的道路，走上了正确的道路就能跟随自然一道生存与变化，跟自然一道生存与变化也就接近于大道了。世俗之事为什么须得舍弃而生命途中的痕迹为什么须得遗忘？舍弃了世俗之事身形就不会劳累，遗忘了生命的涯迹精神就不会亏损。身形得以保全而精神得以复本还原，就跟自然融合为一体。天和地，乃是万物生长、繁育的父体和母体，阴阳二气一旦结合便形成物体，物体一旦离散又成为新的物体产生的开始。形体保全精神不亏损，这就叫做能够随自然的变化而变化；精神汇集达到高度凝聚的程度，返回来又将跟自然相辅相成。”①

倘若人没有对福运刻意的追求，没了这些好恶，就会齐生死，等荣辱，就不会引火烧身。所以他要人“有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得入身”。②

庄子这种“无情”的功夫是很到家的。他的妻子死了，他不但不悲哀，却“方箕踞鼓盆而歌”。这种无情无欲，就是庄子称道的无为。庄子最崇尚清虚无为的人生，与世无争的人生。他说：“虚静、恬淡、寂静、无为是天地的水平仪，是道德的最高境界。”“没有欲望，而天下自富；没有作为，而万物自化生；沉默寂静，而百姓处于安宁。”③ 所以他说：“最大的快乐就是没有快乐，最大的荣誉就是没有荣誉。”④

优素甫·哈斯·哈吉甫生活的时代，与庄子生活的时代具有许多相似的地方。喀喇汗王朝在取得了对波斯萨曼王朝的战争胜利后，滋长了统治阶层的傲慢心态。握有兵权和占有封地的贵族们，或割地自居以称王，或扶植亲信争夺汗位。在优素甫

① 《庄子·达生》。
② 《庄子·德充符》。
③ 《庄子·至乐》。
④ 同上。

·哈斯·哈吉甫的一生中，宫廷不断发生血腥的政变，直至喀喇汗王朝被肢解为东西两个不相统辖的独立政权，使昔日威震中亚的喀喇汗王朝江河日下，一蹶不振。由于统治者欲壑难填，结果上行下效，喀喇汗王朝的社会风气呈现出人心不古、世风日下的令人痛心的局面：

你看这世人多么可悲，
终日聚敛财物，不得享用。

有的人不停地四方奔波，
有的人豁上命跳进海中。

有的人在山中挖掘山岩，
有的人趴在地上，赤足而行。

有的人翻山岭，蹚过长河，
有的人挖地心，开掘水井。

有的人在军中，吃了刀斧，
有的人守城堡，消磨一生。

有的人当盗贼，杀人越货，
有的人当土匪，图财害命。

（第 1732～1737 页）

这种混乱的现实让优素甫·哈斯·哈吉甫忧心忡忡。

与庄子不同，优素甫·哈斯·哈吉甫一直在寻求报效国家的

机会，他常常顾影自怜，喃喃私语，认为自己具有万般美德，掌握了经世治国的方略，应该成为国家的栋梁之才。但是，喀喇汗王朝的政治环境和政治制度，由于一直保留着草原民族通常乐于采取的氏族宗法制和军事采邑制的某些特点，国家并不热心发现和吸收有经国治世才能的人进入国家的管理机构，以帮助完善国家的管理机制。王朝被作为封地，由大小不等的王公和贵族分别统领和管理，国家只是象征意义上的最高决策机构。这使得优素甫·哈斯·哈吉甫的谋仕之途，不能不变得艰辛无比。

优素甫·哈斯·哈吉甫在生前是否如《福乐智慧》序言中所说，谋求到了宫廷内侍的官职，是颇令人怀疑的。起码在他创作完成《福乐智慧》的时候，他仍是无功无禄的臣民，是毫无疑问的。在《福乐智慧》最后的三篇“附篇”中，优素甫·哈斯·哈吉甫宣泄的那种生不逢时、仕途无望的失意之情，使人很难相信他对前途抱有信心。

所以，他的思想也就比较的复杂。既想入世为国家效力，以善德和正义之剑匡正社会；当愿望无法实现时，便退而感叹命运多舛，独标高格地鼓吹出世而保全清高。这与中国的传统处世哲学“达者兼济天下，穷者独善其身”颇为相像。他在《福乐智慧》中设计的贤明与觉醒两个人物形象，就是这两种思想的代表。我怀疑，觉醒这个人物其实就是优素甫·哈斯·哈吉甫本人的真实写照，在觉醒的身上，我们可以体味到优素甫·哈斯·哈吉甫对现实人生的苦闷与悲凉之感。

《福乐智慧》中最精彩的部分，是贤明奉日出国王之命三请隐居山林的觉醒出山辅政的故事。贤明千辛万苦地找到觉醒，并带去日出国王给觉醒的亲笔信，信中日出国王许诺，将赋予觉醒高官与厚禄，使他舒心惬意地享受生活的乐趣。

觉醒不为所动。

觉醒对贤明说："在真主面前，我与国王是平等的，我所需要的幸福只有真主才能给予，而国王是无能为力的。"为了让日出国王清楚自己同样摆脱不了现实世界的束缚，他给日出国王出了四个难题。

他让贤明转告日出国王："如果国君能够满足我的四个要求，我就会前去辅佐。"

贤明问："那四个要求呢？"

觉醒说："第一我愿长生不老；第二我愿青春永葆；第三要使我百病不生；第四让我富裕，莫让我贫穷。"

日出国王是凡人，不是神，没有办法满足觉醒的要求。于是，觉醒说："既然如此，那还是让我过忘记生死、忘记祸福的快乐日子吧。"

觉醒的快乐与庄子的快乐是不同的。庄子的快乐是个体身心解放的快乐，是不欲求身心快乐而获得了身心快乐，不欲求脱离苦难而脱离了苦难的快乐。觉醒的快乐是磨炼精神的快乐，是在祈祷中获得灵魂升华的那种快乐。而这种快乐是伴随着肉体的痛苦，伴随着丧失自我为代价的。

觉醒欲在世外找到生命的快乐，其实他很难如愿。因为，他的生命快乐本不在世外，他的退隐山林多半不是出于自愿，而是别无选择。官场的迂腐、冷酷、虚伪、倾轧，有违天性，绝非自己所希望的那种人生。所以他选择了超然世外的隐居生活，以躲避现实世界的污浊。但他却仍念念不忘苦口婆心地给君王出谋划策，告诫他何以兴邦，何以亡国。他与贤明喋喋不休地论古谈今，不仅使人没有感受到他超然世外的恬淡闲适，反而让人感受到他强烈关注世事的焦虑情绪。觉醒虽身在世外，而心仍在世内。这与庄子的出世说，还是具有很大的差别

的。

但是，觉醒对人生世事的看法，却与庄子相类似。

觉醒说，尘世人生的乐趣不过四件事，美食以饱口福；美色以满足性欲；美身以祈望健康长寿；美名以赢得财富。可是追求这四件事虽好，却又不得不忍受追求过程中所带来的悲惨代价。“饮食不过是口腹之乐，饮食过量会把肚皮撑破。倘若食物不消化，会损伤体素，伤了体素，病痛就会侵入。疾病为你带来死亡的信息，清醒者啊，死亡却毫无乐趣”。（第 461 页）“娶了妻室，好比上了木船，木船会漂流在大海中央。生下了儿女，船会破烂，船破了谁能逃脱死亡”！（第 438 页）“小时候你期待长出髭须，长大后你又期待须眉皤然。胡须白了，死神就降临，刀箭绝无法抵挡住死神”。（第 466 页）“今世之万物皆为了人生，生之不存，则万物皆空。为积财聚富你忙碌一生，咽气的时候欲留给何人”？（第 613 页）

如果说生活的乐趣就是这般情景，这世界即是一段苦难的历程。

觉醒警告说：

“世界将自己乔装打扮，好似艳妇使你神魂飘然。你若倾心，她又像老妇一样无耻，天天抓住你的衣领，不停纠缠。倘若谁对她倾心迷恋，虚掷岁月会终生抱憾。”（第 457 页）“享乐使你体胖心宽，紧接着，忧伤使你消瘦不堪。你瞧，欢乐之后紧跟着苦难，苦难岁月之后，欢乐相连。”（第 458 页）“这世界对你是张无形的网罗，其间的财富是捕捉你的诱饵。昏昧的世人贪得无厌，怎会不落入它的罗网。”（第 460 页）

在觉醒看来，尘世生活具有很大的诱惑性和欺骗性，正是这些诱惑性和欺骗性把人引入歧途。而人性是脆弱的，是贪得无厌的，是最容易受到诱惑和欺骗而陷入尘世生活的污浊之中

难以自拔。所以，单凭人的自我力量，是无法克服自身的弱点而达到灵魂的净化的。觉醒说："人若参与尘世的事情，祈祷也修不了来世的善功。"（第433页）"情思和欲念是信仰的大敌，二者使祈祷者迷失道路。人若沉湎于情欲，会成其俘虏，身心若追随欲念，会沦为其奴。"（第433页）既然个人的力量无法抵御尘世生活的诱惑和欺骗，那么置身尘世必然会受欲望之累，使自己在错误的道路上越走越远。所以他要求人们"莫要小视情欲，要以理性抑制，萌生了欲念，要以智慧克服"。（第433页）所谓的以理性抑制，以智慧克服，实际上就是要做到心静无欲。而要做到心静无欲，只有远离尘世，遁入山林。"为此我抛弃了城镇人民，独居于此处，甘受苦辛。"（第433页）于是，觉醒放弃了现世的生活，躲开了纷杂繁乱的人生角逐场，而隐居山林，一心修炼，祈望在精神世界里与万能的真主息息相通，为永恒的来世做好准备。

这是一种无可奈何花落去的情绪，是一种对现实人生无计可施的逃避，也许在这一点上，优素甫·哈斯·哈吉甫与庄子是共通的。

避害全生的求生之道

楚威王重金礼聘庄子为相，而遭拒绝；日出国王重金礼聘觉醒出山辅政，亦遭拒绝。他们都是因为看破红尘，不愿追逐名利而劳身伤神，希望在一个使自己的精神得到彻底解放的自在环境中，保持住自己人格纯天然的清白。只有保持这种人格的清白，才能避免生命的残缺，才能在完全的意义上实现生命的价值。这就是他们共同遵循的避害全生的求生之道。

庄子生命哲学的根柢就在于避害全生。要避害全生，就应走出儒家残害生命的大家庭。在庄子看来，儒家的大家庭非但

不是个体生命的安乐窝，而且正是吵吵闹闹扰乱生命安乐的根源，是禁锢个体自由的枷锁，是使人不能自由自在地作逍遥游的坟墓。

说儒家不能为人的安乐提供帮助，相反，还对人的自由横加限制，是因为儒家制定的仁义礼法和规矩尺度，是建立在克制和限制人的个体自由基础上的。在庄子看来，人一旦失去了个体的自由，也就失去了人的自然存在；人失去了人的自由存在，也就失去了一切幸福和快乐。所以，他认为人为的文明既害人身，又伤自然。“牛马生就四只脚，这就叫天然；用马络套住马头，用牛穿绾穿过牛鼻，这就叫人为。所以说，不要用人为去毁灭天然，不要用有意的作为去毁灭自然的禀性，不要为获取虚名而不遗余力。谨慎地持守自然的禀性而不丧失，这就叫返归本真。”① 于是，庄子便要把塑造人的一切模子统统打碎，而回返到大自然的怀抱中。

关于现实人生对人的自由的拘累之苦，优素甫·哈斯·哈吉甫看得也非常清楚。在《福乐智慧》中，当贤明抱着很大的愿望苦苦恳求觉醒结束隐居的生活，回到现实社会，积极参与治理国家的政治生活时，遭到觉醒的拒绝。觉醒婉转地推辞说：“我远离人群，不与人来往，言行礼貌，更不会周详。”（第517页）“侍臣首先要深明法度，言论要合乎礼仪，待人接物也必须学会应酬，不懂得侍奉，只能把苦受。”（第516页）

贤明觉得觉醒太多虑，他劝说道：“学会这些东西并不困难。这些礼仪法度我样样精通，让我来教你吧！”于是贤明开始给觉醒教授如何为人处事的技巧。

贤明说：“倘若和国王对面在一起，要侧耳恭听，眼望着

① 《庄子·秋水》。

脚底。交叉双手恭立在国王跟前，右手注意放在左手的上面。进殿时须得右脚先进，若有口谕，务须听真。禀奏时应该垂手屈膝，态度和蔼，彬彬有礼。君王问你，要如实回禀，君王的命令要认真执行。不可饮酒，切莫闲游，面对恶行要远远逃走。听到的话装作没有听见，看到的事装作没有看见。倘能把事情办得如此精明，诸事顺利，幸福会与日俱增。”（第 524 页）“进了宫廷，要处处留神，谁敬重你，你要对他尊敬。莫要指手画脚，盛气凌人，莫要交叉双手，失去体统。就座时认清自己的位置，莫得罪别人，要待人和气。宫殿上不可咳嗽吐痰，无礼的举止惹人生厌。不可盘腿而坐，不可斜躺，不可哈哈大笑，声震厅堂。莫剪指甲，莫要岔开脚，这会使幸运逃之夭夭。”（第 530 页）“倘若国君赐予你膳食，进餐时应当彬彬有礼。食物要用右手去取，莫忘了口诵‘以真主的名义！’别人面前的菜肴，莫要伸手，只可把自己面前的夹送进口。不可使用刀子，啃咬骨头，莫要招呼别人，劝人动手。席间切不可狼吞虎咽，也莫像女人忸怩腼腆。再饱也要食用国君赐的饮食，国君赐宴是器重你的开始。”（第 532 页）

贤明接着说：“嫉妒在宫廷中滋生蔓延，哪里有嫉妒者，难得安宁。比你尊贵者对你急恨，你会因屈辱而感到痛心。与你同列者不能容你，你干得好事也变成了坏事。比你卑微者也把你嫉妒，不愿你干出好的成绩。因此宫中人互相对抗，双方作对，一方就会死伤”。（第 547 ~ 548 页）

即便是朋友，也不可靠。一不留心伤害了朋友，其祸更烈。因为你的朋友对你了如指掌，一清二楚，和会想方设法的对付你，要么把你的财富抢夺一空，要么一不做，二不休，结果了你的性命”。（第 548 页）

贤明本想打消觉醒的顾虑，告诉他宫廷生活并不像觉醒想

象的那样可怕，虽有诸多礼仪法度与不和谐，但只要你守身持正，谨慎处理，都能一一化解。但他一不留神，把自己对宫廷生活险恶污浊的不满给抖落了出来。这种窒息人的自由精神的宫廷生活，怎么能不让觉醒觉得脊背发凉、毛骨悚然呢？觉醒正是不想遭受这种痛苦的拘累，才退隐山林，以求身心的安宁与寂静，他怎么可能再跳回火坑，重受折磨呢。

人是一种社会性的动物，人总是要或多或少地与社会发生关系。即便是逃离现实社会而躲进世外桃源，其生命的维系依然需要社会的给养。这个道理庄子明白，优素甫·哈斯·哈吉甫也明白。所以，如何应对现实世界，如何苟全于乱世之中，是庄子也是优素甫·哈斯·哈吉甫最为关心的。

庄子拿不出什么对社会的建设性意见，只能混事、玩世。老子还主张“以退为进”、“以柔克刚”，而庄子就干脆放弃抗争，消极地避害全生。

个体的人应该怎样苟全性命于乱世呢？在庄子看来，首先应该“不谴是非，以与世俗处”，① “若是若非，执而圆机”，② 马马虎虎，糊糊涂涂，“呼我牛也谓之牛，呼我马也谓之马”！③ 这样的人才能保身全生：“人能虚己以游世，其孰能害之？”④ 假若人没有自己的主见，与世沉浮，就永远不会与人发生冲突，也就可以保全性命了。然而，这种糊涂并非本来的愚蠢，而是“由聪明转入糊涂”，并装作糊涂的样子，让人摸不清头绪，借以取巧耍滑头。

林语堂说：“聪明糊涂合一论，极聪明之论也。仅见之吾

① 《庄子·天下》。
② 《庄子·盗跖》。
③ 《庄子·应帝》。
④ 《庄子·山木》。

国，而未见之西方。此种崇拜糊涂主义，即道家思想，发源于老庄。老庄固古今天下第一聪明人，道德经五千言亦世界第一聪明哲学。然聪明至此，以近老奸巨猾之哲学，不为天下先，则永远打不倒，盖老奸巨猾之哲学无疑。盖中国人之聪明达到极顶处，转而见出聪明之害，乃退而守愚藏拙以全其身。又因聪明绝顶，看破一切，知'为'与'不为'无别，与其为而无效，何如不为以养吾生。只因此一着，中国文明乃由动转入静，主退、主守、主安分，而成为重持久不重进取，重和让不重战争之文明。"①

所以庄子特别看重柔弱、无用。《庄子》里有许多寓言故事，说得都是"无用"的好处。

南伯子綦到商丘游玩，看见一棵硕大无朋的树，一千辆四匹马大车在树下乘凉也富富有余。子綦惊奇地道："这是什么树啊，它一定非常有用！"可是抬头看树枝，全都弯曲不能做栋梁；低头看树干，盘结松散不能做棺木；舔舔叶子，舌头立刻腐烂；嗅嗅味道，居然能让人昏昏欲睡。子綦于是顿悟道：

"这真是棵无用的树啊！难怪它长得这样高大。神不是也用这种办法来保全它的天性吗！"②

还有栎树的故事。

石木匠去齐国，在曲辕看到一棵当作社神的栎树，其大无比，树阴下可卧几千头牛，树干有几十丈粗，树冠高达山顶，看的人多得像赶集。可石木匠却看也不看，继续赶路。木匠的徒弟却看不够。

徒弟追赶上木匠，说：

"我自打拿起斧子跟师傅学艺以来，压根儿没见过这么好

① 林语堂《谁最会享受人生》，湖北人民出版社，1989年，第200页。
② 《庄子·人间世》。

的树木，可师傅却看也不看。这是为什么呢？”

木匠说：“那是棵无用的散木，做船会沉，做棺材很快会烂，做器具很快会坏，做门窗会流油污，做柱子会生蛀虫……正是因为它不成材，才长那么大的。”

木匠回家后，夜里梦见栎树对他说：

“你要把我同那些有用的文木相比吗？它们怎么配与我相比！你看，瓜果梨桃，果子刚一熟，就让人摘去了，弄得大枝折，小枝断，不能享尽天年，半路夭折。这是有用害了它们。我追求无用已经多年，如今才深知‘无用’的有用。你这个将要死的‘散人’，也配评说‘散木’！”①

因此，庄子以为，无用的人，最合于道，甚至肢体不健全的人，最合于道。

疏是个畸形人，头缩在肚脐底下，肩膀比脑袋还高，脊背朝天，两腿像是两肋。没人瞧得起他。但是国家征兵时，别人很害怕，他却大摇大摆地在征兵处走来走去；国家有劳役，他也从不被征用。而国家救济残疾人，他却得到了三钟米、十捆柴。无用是多么的可贵呀！②

无情、无欲、无为、无用，这就是庄子指引的使人摆脱痛苦、获得精神自由和解放的途径。可知，庄子教给人的摆脱人生痛苦的法宝实在是个好法宝，即不需去竞取、求索，更不需消除造成痛苦的社会根源，而只需挖除引起痛苦的主体根源，使人在苦难面前失去知觉，使苦难无可奈何。《庄子·达生》篇说：“忘记脚的存在，穿上鞋脚就不会感到挤；忘记腰的存在，扎上皮带腰就不会感到紧；忘记是非的存在，就会自然心情舒畅。”“道就是使人忘掉了安逸而得到的安逸。”

---

① 《庄子·人间世》。
② 同上。

获取这法宝的最便捷的办法就是远离红尘，远离人生的竞技场，创造一个与世隔绝的精神王国，使生死、荣辱、哀乐、尊卑、贵贱无法蛊惑人心。这就是庄子避害全生的人生之道。

优素甫·哈斯·哈吉甫不像庄子那样会讲寓言故事，但优素甫·哈斯·哈吉甫对于人类文明的历史却是十分熟悉的。他在《福乐智慧》中借隐士觉醒之口，举了许多具有警示意义的历史掌故，这些历史掌故很好地印证了他想表述的思想。

鲁斯台模是伊朗史诗《诸王书》中的英雄。他性格刚强，是非分明，敢于对任何不合理的事情直言以谏。他宽宏大量，以国家利益为重，从不计较个人得失。鲁斯台模高风亮节，英勇无畏，但却命运多舛。他虽然为国家鞠躬尽瘁，却总遭人暗算，甚至无法保全自己的家庭。在《诸王书》中，有四大悲剧，其中鲁斯台模与苏赫拉布悲剧非常具有戏剧效果。苏赫拉布是鲁斯台模的儿子，是鲁斯台模与萨曼干王朝的公主所生。萨曼干王朝当时与波斯萨珊王朝是敌对国，鲁斯台模无法与萨曼干公主生活在一起，他们邂逅之后便分了手，因此与儿子苏赫拉布从未谋面。苏赫拉布长大后，知道了父亲的威名，为了寻找父亲，苏赫拉布率军侵入萨珊国境。

为了诋毁鲁斯台模的好名声，萨珊国里的阴谋家们，向鲁斯台模隐瞒了苏赫拉布是他儿子的情报，他们希望看到这对互不相识的父子对阵自相残杀。结果苏赫拉布战败，被父亲鲁斯台模斩杀。

苏赫拉布临死前仰天长叹：“我来到波斯是为了寻找父亲鲁斯台模，然而天不遂愿。但愿我的父亲鲁斯台模能知道我的一片真情，为我报仇。”说完，咳血而亡。

鲁斯台模听了这话，如五雷贯顶，肝胆撕裂，悲呼命运不公，终于抑郁身亡。

人们生活在现实世界中，把功名看得如此重要，那结果却是家破人亡，甚至遭遇父子攻杀的悲惨命运。这样的功名还值得求取吗？这样的人生体验还不值得反省吗？于是优素甫·哈斯·哈吉甫悲哀地叹息说："像鲁斯台模一样世间传遍威名"，"最终的去处仍是一抔黄土。"（第851页）求取功名等于给自己的生命戴上了枷锁，甚至是自掘坟墓。

求取功名如此，求取快乐与财富何尝不是这样呢？

《福乐智慧》引用了这样一个传说：

> 传说，阿代人很久以来生活在也门与阿曼之间的沙漠之中。真主给予他们很多恩惠，使他们在这块土地上找到了泉水，开垦了土地，培植了果园，建筑了房屋。但他们却对真主的这些恩惠嗤之以鼻。他们在这块土地上恣意妄为，以强凌弱，过着骄奢淫逸的糜烂生活。为了炫耀财富，他们的首领谢达德劳民伤财地修建了坚固的城堡和豪华的宫殿，并且把自己的城堡和宫殿与天园相比肩。
>
> 谢达德和阿代人终于乐极生悲。真主看到这个已经堕落的民族非常痛心，就派呼德到那里去启发他们，让他们懂得善恶，走入正道，否则将会遭受惩罚。
>
> 阿代人不以为然，他们高声向呼德叫喊着："那就让你的真主来惩罚我们吧。我们到要看看，你说的真主是否具有这个威力。"
>
> 正当他们争论不休的时候，突然看到一块黑云罩住了天空。阿代人兴高采烈地欢呼说："这是一块带雨的云，会给我们降下及时雨来，我们可是已经盼了好久了！"同时他们还不忘揶揄呼德："如果你的真主会惩罚

我们，怎么会让这片带雨的云降落到我们的头顶?”

然而，不像阿代人希望的那样，这并不是吉祥的云，而是报复的狂飙。一时间，狂风铺天盖地呼啸而来，阿代人全都惊愕不已。狂风卷着黄沙连续刮了八天七夜。狂风过后，阿代人建造的一切房屋建筑、田园果木和所有狂悖的阿代人一起，都被淹埋在蜿蜒无边的黄沙之下，没有留下一点痕迹和影子。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中，对人生福祸的分析，花费了许多笔墨。他让代表幸运的月圆第一个登场，具有很深的寓意。现实人生所追求的最大快乐莫过福运当头，厄运远遁，所以祈求好运，成了人们竞相追逐的最重要的精神慰藉。但是，虽然幸运能够给人带来许多欢乐，可祈望幸运长久却成了一种奢望。幸运就像月亮，总有阴晴圆缺。“幸运来临时，你声名卓著，好似新月日盈，光照寰宇。须知幸运无常，莫对它倾心，它好似满月，会亏损而消失”。（第 102 页）这种居无定所，飘忽不宁，变换不定的幸运，正是现实世界向人们展示的一个虚幻的影子，为了追逐这个虚幻的影子而劳身伤神，不是舍本而求末吗？所以，优素甫·哈斯·哈吉甫感慨地问：“那位索福求乐与今生的人啊（指谢达德和阿代人），为自己构筑的铁堡和宫殿何在?”（第 614 页）没有了，消失了，他们带着他们的富贵梦一同沉入了大地。这是个教训，说明“谁若眷恋今世，终会被它驱赶，它给了你享乐，旋即又翻脸。享乐使你体胖心宽，紧接着，忧伤使你消瘦不堪。顶端是幸运，底部是苦难，前头是苦难，后头是福缘”。（第 458 页）今世的生活就是这样反复无常。

既然今世有如此众多的苦难和不确定性，如此劳身伤神甚

至危及生命，为什么还要执迷不悟地一味索求今世呢？“世界之主啊，今生是座牢狱，这儿别无他物，只有愁苦。莫指望在牢狱中会有欢畅，欢乐和安宁之所仅在天堂。莫把昙花一现的享乐视为享乐，莫把转瞬即逝的欢畅视为欢畅。幸运终将遁去，不会长久，你聚敛的财富会被它撒光。须知来世方为永生之地，抛弃今生吧，把来世向往。抛弃享乐，去追求永恒的愿望，为追求永恒的福乐，须把苦尝。”（第676页）

为了避害全生，为了享受到永恒的快乐，优素甫·哈斯·哈吉甫给人们指出了一条道路，这条道路就是，放弃现实世界中隐藏着苦难的短暂福乐，远离虚幻的现实世界，为永恒的来世修德养性，为进入永恒欢乐的天园做好准备。忘记了现实世界的福乐，你也就没有了欲求福乐而不得的苦恼；明白了现实世界是由苦难构成的，你也就没有了遭受苦难时的悲哀与抱怨。这与庄子的无情、无欲、无为的“无用”功夫，到是很有几分相像。

优素甫·哈斯·哈吉甫与庄子不同的是，庄子的无情、无欲、无为、无用，是以个体身心不受拘束和伤害为前提的，而优素甫·哈斯·哈吉甫的无情、无欲、无为和无用，则是以磨炼个体的身心，甚至通过苦行的办法，让肉体在感受痛苦的过程中，体味今世的苦难，从而为摆脱今世的苦难，获求来世福乐提供充足的理由。这是优素甫·哈斯·哈吉甫受伊斯兰苏非主义思想的影响。

生而不说、死而不祸的生命之道

作为人生道路之终点的死亡，是最容易激发人生无常感的根源之一，也是追求永恒和不朽的宗教、哲学最感兴趣的主题之一，更是文学抒发不尽的悲凉挽歌。与西方宗教和哲学相

比，富于务实精神的中国哲学是不大谈论死亡的。孔子就说“未知生，焉知死”，拒绝探讨死亡。

但庄子是个例外。优素甫·哈斯·哈吉甫也是个例外。庄子是中国先秦时期敢于面对死亡并津津乐道的为数不多的哲学家。优素甫·哈斯·哈吉甫是中国宋元时期直面死亡并乐而不疲的为数不多的思想家。

先看庄子。

庄子到楚国去，途中见到一个骷髅，庄子用马鞭敲了敲，说，“不知先生是为贪求生命却失掉了真理，因而伤神而死的呢，还是遇上了亡国大事，遭受到刀斧的砍杀暴尸而亡的呢？是因为先生行为不轨，担心给父母、妻子儿女留下耻辱，羞愧而死的呢，还是因为遭受寒冷与饥饿的灾祸而命归黄泉的呢？或者有更好的结局，先生是在享尽天年之后寿终正寝的呢？”庄子说罢，拿过骷髅，用作枕头而睡去。

到了半夜，骷髅给庄子显梦说：“你先前谈话的情况真像一个善于辩论的人。看你所说的那些话，全属于活人的拘累，人死了就没有上述的忧患与多虑了。你愿意听听死人是怎么想的吗？”

庄子说：“好。”

骷髅说：“人一旦死了，上没有国君的统治，下没有官吏的管辖，更没有四季的操劳，从容安逸地把天地的长久看做是时间的流逝，季节的转化，即使是人间帝王的快乐，也不可能超过。”

庄子说：“我让主管生命的神来恢复你的形体，为你重新长出骨肉肌肤，返回到你的父母、妻子儿女、左右邻里和朋友故交中去，你希望这样做吗？”

骷髅皱眉蹙额，深感忧虑地说：“我怎么能抛弃胜过人间

帝王的快乐而再次经历人世的劳苦呢?”①

庄子这种不惧死亡的乐观态度，是他对待人生消极态度的基础。这样说来，好像令人费解。因为按照一般人的想法，总是因为受到死亡的困扰而万念俱焚，才会觉得生的无意义而消极处世。但在庄子那里，却不是这样。

庄子认为人生之苦，在于对福祸的选择。选择福运，却迎来祸果；躲避祸果，却又无缘享受福运，于是上下求索，殚精竭虑，使生命耗尽。所以最聪明的法子就是避害全生。庄子所追求的“全生”，是精神生命的全生，而不是肉体生命的全生。所谓“生死有命，富贵在天”，讲得就是这个道理。既然生死不能由自己来安排，富贵不能由欲望而求得，那么还有什么必要惧怕死亡、渴求富贵呢。生命有生有死，生活有富有贫，这都是自然的安排，是没有必要与之抗争的。所以，庄子说：“洞悉事物有盈有虚的规律，因而有所得却不欢心喜悦，有所失也不悔恨忧愁，这是因为知道得与失的秉性是没有定规的；明了生与死之间犹如一条没有阻隔的平坦大道，因而生于世间不会倍加喜欢，死离人世不觉祸患加身，这是因为知道了终了和起始不会是一成不变的。”②

老聃死了，他的朋友秦失去吊丧，大哭几声便离开了。老聃的弟子很不高兴，说：“哪有像这个样子来吊唁朋友的!”

秦失不以为然，说：“喜生恶死是违反常理的。人是秉承于自然，受命于天的；先生应时而生，顺势而去，正是合于自然变化的规律，怎么能让哀乐侵怀，抗拒自然呢!”③

庄子的妻子死了，惠子前往表示吊唁，看到庄子岔开双

① 《庄子·至乐》。
② 《庄子·秋水》。
③ 《庄子·养生主》。

腿，坐在那里鼓盆而歌。惠子很不理解，说："你与亡妻生活了一辈子，她为你生儿育女，操劳一生，现在衰老而亡，你不伤心哭泣也就罢了，竟鼓盆而歌，太过分了吧！"

庄子说："她刚死的时候，我也悲伤过。但仔细一想，觉得没有必要。人的生死与自然四季运行的道理是一样的，本无所谓生，无所谓死。想通了这一点，也就没有必要悲伤哭泣了。"①

庄子用取消生与死的界限来超越死亡，其目的是为了取消悲与乐、忧与喜、荣与辱的是非界限。只有把人与自然的界限彻底取消了，使二者合而为一，才可能避免来自各个方面的痛苦，才可能"安时而处顺，哀乐不能入也"。② 这就是他要求人们"生而不说，死而不祸"的原因。

在庄子看来，只有通晓了生命的实情，人们才不会去努力追求对于生命没有什么好处的东西；只有通晓了命运的实情，人们才不会去努力追求命运无可奈何的事情。……生命的到来不能推却，生命的离去也不能留止。"生死如昼夜"，人的生与死犹如白天与黑夜交替运行一样，完全出于自然。人要顺其自然而然，而不能背其自然而然。顺其自然而然，就是不要人为地去改变自然的状态，在无为中获得自由与自在；而背其自然而然，也就是试图用才智改变自然，这是危险的。他说："人的生命是有限的，而知识却是无限的。以有限的生命去追求无限的知识，势必体乏神伤，既然如此还在不停地追求知识，那可是十分危险的了！"③

他说："你看远古时代的人就不是现在这个样子。那时人

① 《庄子·至乐》。
② 《庄子·养生主》。
③ 同上。

们的行动总是那么持重自然，目光专一而无所顾盼。山野里没有路径和隧道，水面上没有船只和桥梁，大家居住在一起，耕种而后吃饭，织布而后穿衣，没有一点偏私的杂念。人类与各种物类互不侵扰，共存共荣，哪里知道什么是君子，什么是小人呢！人人都天真而无智慧，保持着人的天然本色；人人都纯洁而无私欲，保持着人的质朴。可是等到世上出了圣人，勉为其难地倡导所谓仁，竭心尽力地去追求所谓义，称这是用知识开导愚顽，于是天下开始出现迷惑与猜疑。放纵无度地追求飘逸的乐章，繁杂琐碎地制定礼仪与法度，称这是用智慧启迪灵智，于是天下开始出现分化与尊卑。人的本性被改变了，焦虑便产生，祸乱也就随之出现，这都是圣人的罪过啊!”① 他又说：“从黄帝到尧舜，社会是越治越乱，及至到了夏、商、周，灾难更加深重，不是夏桀暴虐，就是盗跖谋反，再加上儒家墨家无休无止地论是辩非，简直让人无所适从，在这样的情况下，天下哪有不衰败的道理!”②

于是，庄子在政治上反对利用一切手段来管理民众，教化民众，而主张一切顺乎自然，即所谓的“绝圣弃知而天下大治”。③ 这就是庄子从对生命的感悟中得出的“无为而治”的政治主张。

再看优素甫·哈斯·哈吉甫。

《福乐智慧》中第一位出场的寓意幸运的大臣月圆，终于从盈圆轮转到亏缺。他临死之前，把儿子贤明叫到床前，抽泣着对他说：“我曾倾心与尘世，陶然而乐，它却无情无义，将我厌弃；尘世曾召唤我，将我迷惑，我奉上了赤心，它却逃

① 《庄子·马蹄》。
② 《庄子·在宥》。
③ 同上。

遁。这生命好似清风，倏而即逝，使我徒然自伤，呻吟悲泣。”

贤明说：“你在世上生活了那么多年，见多识广博学多能，又积累了那么多钱财，试着想想办法别让死神靠近你。”

月圆说：“钱财对死神毫无用处，知识和智慧也挡不住死亡。要是钱财能买通死神，世上将不会有死去的帝王。哲士们的哲理对死亡无益，学者们的学问阻止不住死亡。如果死神会看情面，尊贵的先知们将万寿无疆。”

贤明说：“既然你明白死亡的道理，为何还要呻吟着斥责死神？为什么积攒了那么多带不走的钱财，而不施舍给穷人？你若为带不走的财富哭泣，就大可不必，即使普天下的财富都为你所有，你也只能将两块裹尸的白布带进坟茔。你若为虚度一生而悔恨，那你就哭泣吧，莫要擦干泪痕。若是你为了我忧愁伤怀，那也不必了，你应该欢欣才对。因为你既被创造，就会消亡。世间万物都有定命，日月回环，生命也有来有去。你是我的父亲，我是你的继承，生命更迭，何必悲伤？”（第160～172页）

优素甫·哈斯·哈吉甫的这段精彩的对话描写，表达了他对死亡的乐观态度。与庄子一样，优素甫·哈斯·哈吉甫将生与死，也比做日与月的交替更迭，也视为是一种自然的法则。“死亡对生灵是一道大门，众生都有进去之时”。（第155页）既然是自然的法则，就应该坦然面对死亡，在死亡到来的时候，坦然迎接死亡。

但是，死亡毕竟代表着人生的终结，这种终结不仅结束的是生命，还结束了所有的梦想。优素甫·哈斯·哈吉甫思考死亡问题，不是要从生理学的角度对死亡作出判断，而是要探求死亡对人的精神所产生的震撼，以及这种震撼对人的行为的影响。他问：“生命是何物，死亡又是何物？我从何处而来，又

向何处而去？既有死亡，我为何而生？既有悲愁，我为何笑语？”（第 155 页）明白生与死的问题，是为了明白悲愁与欢乐，而明白悲愁与欢乐，是为了明白人生的意义。我们注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》通篇都在谈论死亡，他是把“死亡”作为抨击世俗污浊和警示欲望无度者最犀利的武器。

优素甫·哈斯·哈吉甫看到世俗世界的人，或胸无大志而碌碌无为，或欲壑难填而搜刮财富，或权欲熏心而争斗不息。他们在有限的生命里，渴望获得无限的利益，好像他们可以抗拒死亡，而永远享受那些用之不竭的财富似的。他要拯救他们。

他说：“终有一死的人啊，为何还不明白，你不过是留宿两天的过客！你知道生与死紧紧相连，死神等待着降临的时间。”（第 456 页）“人类的命运多么可悲，寿数不能够遂人之意。当你生存时，不能如愿，当你如愿时，死期已至。一旦得福，即忘乎所以，直想让九天之外也听你支使。一旦得宠，即不可一世，死神来临，你却悔恨哭泣。当你饱餐时，行同公驼，当你饥饿时，将毒药啜食。享乐使你生厌，悲愁使你消瘦，心爱之物到手，旋即将它厌弃。”（第 153 页）“无论你是帝王还是奴隶，终不能久存，死神必割断你的生路。无论你是乞丐还是富豪，流逝的日月一样将你生命吞噬。”（第 628 页）“世上何事比死亡更痛苦？一想到死亡，万事无趣。死亡是海洋，其深无比，你仔细观察，它深不见底。既知有死亡，而又浑浑噩噩，死期一至，空言复有何益！沉湎于享受而昏睡之人，临死而清醒，于事无补。贪求财富而无餍之人，临死而悔悟，于事何益！得意于幸运而忘形之人，黄泉下饮恨，锥胸刺骨。陶醉于欢乐而含笑之人，愿你为哭泣而做好准备。”（第 155 页）

与庄子不同，优素甫·哈斯·哈吉甫并没有将世俗人生的这种种劣迹，看做是圣人教化的恶果，相反，他将这些违背至善美德的行为，视同禽兽，他不认为人与禽兽相同便会回到无私无欲的境界。不经教化的人是禽兽，而禽兽又无法获得至善的美德，因此，人不仅需要教化，而且需要强制性教化。

在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，理想国家的政治模式，应该是国君与智者共同组成与黎民不同的阶层，负责教化那些缺乏智慧而总在善的门外徘徊的愚民大众，使他们趋于向善。他认为，对善的获取是依据对善的接近程度和对恶的远离程度，越接近了善，也就越远离了恶；越接近了恶，也就越远离了善。而接近善的能力取决于对善的理解能力，只有理解了善，才能接近善。但对善的理解却不是一件很容易的事，需要智慧的判断。所以知识的含量决定了人的尊卑高低和善恶美丑，智慧决定了人的生命追求和命运归宿。

《福乐智慧》的中心议题是要确立一个幸福国家的基本准则，而这个基本准则就是公正、福运、智慧和知足，他精心设计的四个人物：日出、月圆、贤明和觉醒，就是这四个原则的形象代表。他认为理想的国家是人的善得到张扬，而邪恶得到抑制。人们为了获得幸福，就必须抑制自己的私欲，将自己居于服从国家利益的原则之中。而国家的利益就是保证大多数人的幸福，其本质特征就是公正。所以，公正的概念在《福乐智慧》居于主导地位。

作为穆斯林，优素甫·哈斯·哈吉甫没有将今生的福乐作为终极理想，他所倡导的公正、福运、智慧和知足的理想社会模式，不过是人在今生进行的道德修炼，以为进入来世的天园铺平道路。敬畏真主，克制欲望，涤除恶习，积累知识，行善积德，才能在今生来世两个世界里福乐无穷，这种教诲几乎构成

了《福乐智慧》的全部精髓。为了表达他的这种理想，他设计了入世修炼的贤明与出世修炼的觉醒，但他对觉醒情有独钟。《福乐智慧》在结尾时，不仅贤明意欲仿效觉醒隐入山林，以躲避官场和现实生活的拘累，就是国王日出也心有所动，想丢了王冠，而到山林里去快活。

“莫醉心于今世，它来而复去，莫相信命运，它难葆青春。莫迷恋生命，它幻若梦境，莫自诩福运，它去如鸟影”。（第180页）“只有抛弃今生的企求和抱负，才能在来世中取得称心的归宿”。（第626页）余音袅袅，昭示着来世的福乐。

因此，生与死变得都不重要了，重要的是积极行善积德，修德养性，为来世进入永恒的福乐天园办好通行证。

第八章

《福乐智慧》与古希腊文化

《福乐智慧》与《理想国》

《理想国》是柏拉图（公元前427～前347年）最为重要的政治哲学著作，在他的全部25篇“谈话”录中最完整地表达了他的哲学思想，其中有关理想国家的理念和模式，对后世影响极大。

柏拉图一直幻想通过哲学的努力发现一种人类历史上尚不存在的理想的城邦制度。他一直坚信，作为人们为了共同的目的而生活在一起的城邦，应该具有一种对每个人都公平的共同法则，人们依据这些法则来规范自己的行为，协调人际之间的关系，从而达到一种对任何人都有益的理想境界。

柏拉图的政治哲学内容十分丰富，涉及社会生活的方方面面，不但包括理想方面，也不限于国家方面。他的政治学说，从理想到现实，从经济到政治，从国家体制到社会，从社会到家庭，从家庭到教育，凡社会上应有之物，几乎都被他网络到他的研究范围之内。但这些内容不是杂乱无章的，而是彼此关联、彼此制约、彼此依存的。

在柏拉图看来，理想城邦的基石是建立在正义的基础之上的，而理想城邦的模式则是哲学家以其睿智的头脑从神对理想城邦的理念中感悟到并描绘出来的。他用了一个人们都熟知但却难究其理的现实例子来说明他的这一观点，这就是有名的木匠造床说。

一个木匠制作一个木床，是在制作之前就已经有了床的模式，还是等他做完了之后才形成床的模式？他说，很显然，木匠在制作床之前，在他心中已经有了完整的床的形象，否则，他就无从下手。他把这种已经存在于木匠心中的床的形象，界定为先于床本身的一种关于什么是床的理念。假如所谓的木匠没有充分地理解床的理念，把床做成了与床的理念相反的东西，那床也就不成其为床了。因此，如果是一个合格的木匠，他就不应该犯这样的错误。

治理城邦与此是同一道理。他认为，理想的城邦是神赋予城邦的理念，因此，实现理想城邦的人必须充分理解神关于理想城邦的理念，否则，治理者将会犯不遵从床的理念而制作根本不是床的木匠所犯的同样的错误。

理想的城邦在本质上是正义的，它为每一个人提供精神和物质上的发展条件，满足不同等级的人的不同需求。每个人都有一份工作，不仅做得好，而且全力以赴，也就是说，不考虑自己的利益而只为他人利益或只为公益。做有益的事情而不是相反，是理想国的基本原则。这一结论贯穿于《理想国》的整个学说中。

所谓做有益的事情，就是伸张正义，割除邪恶。在柏拉图看来，正义是善的，而一切善的都是有益的，不仅对自己有益，而且对别人有益。由于私有财产和私有观念只考虑对自己有益，因此被认为是非善的，亦即是非正义的。所以伸张正义

也就是抑恶扬善，为此，柏拉图甚至主张废除一切与私有相关联的制度，包括妇女和儿童。他认为，将妇女和儿童作为私有物，会限制人们的博爱之心。人们就不会像对待自己的妻子和孩子那样对待别人的妻子和孩子。只有将妻子和孩子作为公有之物，消除了个人私有的情感，人们才能公平地对待城邦中每一个妇女和儿童，人们的博爱之心才得以确立。

柏拉图所以提出这种见解，是因为他认为，一般的人缺乏对正义精髓的认识，只有极少数人能够明智地确定每个人利用什么以及利用多少才是有益的；唯有智慧超常的人才能做到这一点，而普通人只会考虑自己的利益。所谓智慧超常的人，就是哲学家。哲学家因为是与理念打交道的人，所以是所有人中最接近永恒理念的不朽的人。柏拉图说："除了有智慧的人而外，别的任何人的快乐都不是真实的纯净的，而只是快乐的一种影像呀！"也就是说，"看到事物实在（即理念）这种快乐，除了哲学家而外别的任何人都是不能得到的。"① 因此就得要求由智慧者即严格意义上的哲学家来统治社会，行施绝对权力。他们制定普通人应该遵循的法律制度，约定人们可以做什么和不可以做什么。所以，对于一般人而言，正义就是守法，不守法就是非正义的。

那么，现实的城邦转变为好的城邦的必要而充分的条件是什么？他的答案是，政权与哲学的"一致性"：哲学家必须是最高统治者，或最高统治者必须真正而充分地研究哲学。一旦哲学家成为统治者，他所要做的第一件事，就是隔绝儿童与父母的联系，因为他们的父母已经沾染上了非哲学家治理的国家的非正义的思想，他们会把这些思想影响给儿童，使他们继续

① 柏拉图《理想国》，商务印书馆，1995年，第371、第369页。

成为非正义的人。把儿童与他们的父母隔绝开，由哲学家教导他们该如何做和做什么，这样培养的新人，才是理想国家得以实现的基础。

实际上，连柏拉图自己也意识到，他设想的理想国仅存在于“谈话”之中。它之所以被描绘出来，只是因为它是根据正义本身或天然正确的东西为蓝本。虽然正义的城邦比正义本身相比处于较低层次，但即便如此，作为样板的正义城邦也不能变为现实，因为它只是一个蓝图；只能指望实际的城邦接近于这个蓝图。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中表述的关于理想国家的构想，很明显受到柏拉图政治哲学思想的影响，特别是柏拉图对于善的国家的政治理念，被优素甫·哈斯·哈吉甫所接受。

他从柏拉图的理论中受到启发，认为完善的国家形式，必由道德完善的统治者和有能力趋向道德完善的智者这些少数人来确立。这是因为，统治者的智慧是神的意志的表现，“真主给谁赐予了王位，也就给他赐予相应的心智。真主想把谁造就成国君，也为他造就智慧和羽翼。”（第258页）而“有智者理解一切，有知者洞悉一切”。（第24页）所不同的是，优素甫·哈斯·哈吉甫小心翼翼地把智者进行了区分，即作为统治者的智者（国君）和作为辅助统治者的智者（大臣）。国君的地位是由神确立的，而大臣的地位是由国君发现并提拔的。作为大臣的智者所以能够被国君发现和被提拔，是因为真主赐予了作为大臣的智者以智慧，并依靠学习而理性地把握了幸福的真正涵义。他们与国君不同的地方在于，国君不需要学习，所有关于善的美德和幸福的理念他已经从真主那里获得了启示。而大臣则还需要依靠真主赐予的智慧去发现和认识关于善的美德和

幸福的理念。

优素甫·哈斯·哈吉甫不能像柏拉图那样过分张扬个性的权威，尤其不能向国君的神圣性提出怀疑，因为维吾尔文化还缺乏希腊文化那种民主化精神。因此，在优素甫·哈斯·哈吉甫的思想中，不可能把哲学家抬升到与国君同等重要的地位。

但是，优素甫·哈斯·哈吉甫依然设法强调哲学家对最高统治者的影响作用，他认为，最高统治者的统治意志，须由能够对此充分理解的智者给予传达，否则，他也将一事无成。所以，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，理想国家的政治模式，应该是国君与智者共同组成与黎民不同的阶层，负责教化那些缺乏智慧而总在善的门外徘徊的愚民大众，使他们趋于向善。在《福乐智慧》中，大臣月圆、贤明和觉醒就是被作为影响国王日出的智者而出现的，他们一直不停地在国王日出的耳边警喻劝告，不希望他因自己权大无边而忘乎所以，做出有悖善德的蠢事来。

确实，优素甫·哈斯·哈吉甫并没有将最高统治者完全神话，在他看来，君王虽然是完美道德的化身，但人的欲望有时会造成他判断的失误。他用了大量篇幅告诫最高统治者，任何不检点的行为都可能给国家带来严重的伤害。国君被作为国家的楷模，善的化身，他必须万无一失，他必须首先自己行为端正。虽然他具有感受和获得这些美德的天赋，如果他不去这样做，而像一般人那样追求简单低级的幸福目标，那人们就会模仿他，而使整个国家处于一种低俗的状态中。这样的国君是祸国殃民的国君，由这样的国君治理的国家，不会成为人们期望的那种理想国家。

像柏拉图的《理想国》一样，优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》的中心议题也是要确立一个幸福国家的基本准则，而

这个基本准则在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，就是公正、福运、智慧和知足，他精心设计的四个人物：日出、月圆、贤明和觉醒，就是这四个原则的形象代表。他认为理想的国家是人的善得到张扬，而邪恶得到抑制。人们为了获得幸福，就必须抑制自己的私欲，将自己居于服从国家利益的原则之中。而国家的利益就是保证大多数人的幸福，其本质特征就是公正。所以，公正的概念在《福乐智慧》居于主导地位。

在优素甫·哈斯·哈吉甫虚构的理想王国里，文功盖世武略超群的日出国王，治理着辽阔的疆土和众多的民众。他善恶分明，公正宽宏；仁爱为怀，体恤民情，就像太阳一样不偏不倚地将光辉普照到世间的每一个角落、每一个人身上。这个形象的设计很好地表达了优素甫·哈斯·哈吉甫对于公正的解释。实际上，在他看来，公正就是主持正义，正义就是善，而主持正义就是惩恶扬善。居于国家最高地位的君王，是公正的化身，他具有非凡的智慧，不仅可以明辨善恶，而且可以裁决善恶。

善在《福乐智慧》中既被作为幸福的标志，也被作为获得幸福的必要条件。“善德的秉性，它不顾自己，专利于他人。它专为所有的人们行善，却从不居功，要别人感恩。它不求利己，只为他人造福，造福于他人，而不求回赠。”（第 514 页）人在做这些善事的时候，他就是幸福的。这个思想与柏拉图的如出一辙。

看来，关于善，人们的基本认识是相同的。但如何获取善，如何达到善呢？优素甫·哈斯·哈吉甫不厌其烦地论述人生的目的和做人的准则，列举了许多贪图私利的劣迹丑行，他把人区分为不同的等级，每个等级都有不同的价值标准，但善的本质没有因等级的不同而降低标准。对善的获取是依据对善的接近程度和对恶的远离程度，越接近了善，也就越远离了恶；

越接近了恶，也就越远离了善。而接近善的能力取决于对善的理解能力，只有理解了善，才能接近善。但对善的理解却不是一件很容易的事，需要智慧的判断，而智慧是真主赐予的，不是人人都有，真主只给那些配赐予智慧的人赐予智慧，使他们具备理解事物基本特性的能力，通过他们将善的知识传达给其他人。所以知识的含量决定了人的尊卑高低和善恶美丑，智慧决定了人的生命追求和命运归宿。这个观点显然也是受到了柏拉图的影响。

柏拉图的《理想国》对优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的影响，不仅在内容上，在形式上两者也如出一辙。《理想国》采用对话体，这是柏拉图习惯采用的表述方法。他将坚持不同思想的哲学家作为虚拟的谈话对象，运用反证法逐一驳斥了他们的错误观点后，提出了自己对所提问题的答案。在《理想国》里，柏拉图以苏格拉底的形象登台，而作他谈话对象的则都是当时或之前著名的哲学家，他们每一个人都是某种思想或观念的代表，他们不是作为实在的人出现在谈话之中的，而不过是他们思想或观念的象征符号。《福乐智慧》也采用对话体，他设计的四个对话人物，也是某种思想和观念的象征符号，他们彼此形成优素甫·哈斯·哈吉甫思想和观念的链条，在日出国王（正义即善的化身）的统领下，逐步达到完善。

《福乐智慧》与《政治学》

正像我们在前面已经指出的那样，虽然柏拉图的《理想国》对优素甫·哈斯·哈吉甫影响很大，但优素甫·哈斯·哈吉甫并没有完全接受柏拉图的思想。柏拉图的研究方法，不是从实际出发，而是从理念出发，以逻辑的形式而不是以实践的方式

完成自己的学说的。它的优点在于易于形成自己完整严密的理论体系，但缺点却是脱离了实际。而且，柏拉图在《理想国》里表达的不与政府为伍的政治倾向，也与优素甫·哈斯·哈吉甫希望完善国家政体，使喀喇汗王朝成为理想国度的济世报国思想格格不入。因此，具有实践性的亚里士多德的《政治学》，成为他汲取营养的另一个田园。

亚里士多德（公元前 384 ~ 前 322 年）的政治学思想与柏拉图不同，他认为政治学是一门实践科学，是为行动服务的。亚里士多德的实践科学不是针对哲学家或哲学学者，或者说主要不是针对他们的，而是针对政治家的，更准确地说，它旨在教育现实的或潜在的掌握政权的人。因此，亚里士多德的政治学说采用的是实证和归纳的方法。

亚里士多德首先探讨了广义的人类利益的本性问题。他将这种利益认同于福利或“幸福”。在他看来，人类现有的生活方式有三种：快乐的生活、政治的生活、理论的或哲学的生活。热衷于肉体快乐的生活是最大多数的普通人所过的生活，这是一种低级的生活。将荣誉作为生活的目的，并通过在政治活动中展示其美德而寻求荣誉的生活，是高尚人的生活。最后，少数哲学家所追求的快乐来自纯粹的智力活动。

亚里士多德极力否认幸福与快乐之间存有冲突，他认为惯于实践美德或高尚之事的人在如此行事时是快乐的，因为这样的行为在本性上就是快乐的。不过，美德与幸福之间也具有与物质享受相关联的联系。亚里士多德承认，若没有少许“外在的好处”，便难以或不可能行善或得到幸福。这些好处不仅包括一定数量的财富、朋友和政治权力，也包括孩子、好出身甚至好模样。他的这个观点与柏拉图的观点有别，虽然他是柏拉图的学生。而他的这一观点则被优素甫·哈斯·哈吉甫欣然接

受。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中就反复强调，不能说财富丑陋不堪，只要不是独自享用，同时惠及他人，就会得到福缘。他说“财富是通向善行的向导，财富是医治百病的良药。人有财富方能得到知识、智慧，行善积德方能心愿得遂。”（第 514 页）他甚至认为，做辅助国君的大臣，是智者的人生大快。而这些大臣必高贵的出身，须眉堂堂，仪表非凡，并因辅政有功而获得丰盈的财富。倘若没有这些“外在的好处”，经世治国的抱负也就无从寄托了，而所谓智者的优越性也就无从体现了。

但亚里士多德强调，虽然追求“外在的好处”的快乐，是政治的人（区别于自然动物的人）的人性，但这种追求不能影响城邦的共同利益。如果从个人角度看构成道德美德之顶峰的是灵魂的高尚，那么从城邦的立场看构成道德美德之顶峰的便是公正。就最一般的意义而言，公正就是创造和维护政治共同体的幸福，公正因而实际上等同守法，因为法律的目的是通过对人们生活的各个领域的制约而确保城邦的共同利益。

在亚里士多德看来，人们是为了相互依赖和帮助才形成城邦，因此城邦是人们为分享某种有关善或正义的生活方式，否则，依赖和帮助就无法实现。城邦不仅是为了生活而且为了更好、更高尚或更幸福地生活而存在。因而只有在城邦中，人才能实现达于幸福的愿望，所谓幸福也就是合于美德的生活。而这种美德是绝不可能建立在只求利己的私欲基础之上的。

人类的进化和文明的进步，是由于人类有无穷尽的欲望，人类为了满足欲望，便不断努力改进生活，通过创造、发明、积累而成就了人类光辉灿烂的文明历史。但人类的欲望又是双刃剑，在成就了人类创造文明的动力的同时，也由于欲望的无

限高涨而成为人类历史一切罪恶的源头。往往为了满足个人的私欲，不惜牺牲其他个体或人群的幸福和自由，以种种欺诈或压迫的手段，造成社会上强凌弱、众暴寡、智欺愚、富抑贫的不平等现象，产生了社会上一切纷扰不宁的恶果。如果任由欲望桀骜不驯，控制并支配了人的生命目的，则欲望将给人类带来灾难性的后果，给社会造成弥天大罪。这样人类不仅不能从欲望中获益，反而会受欲望之累。因此，为了维护城邦的共同利益，使每一个生活其中的人都能获得幸福生活的权利，就必须建立一套公众必须遵循的法则。

这一法则不是别的什么东西，就是合于美德的行为标准。与柏拉图不同的是，亚里士多德认为合于美德的生活的实现，仅靠教育是无能为力的。他认为，人类“如果不讲礼法、违背正义，他就堕落为最恶劣的动物。悖德（不义）而又武装起来，势必引致世间莫大的祸害。……于是失德的人就会淫凶纵肆，贪婪无度，下流而为最肮脏最残暴的野兽。”[①] 因此，城邦不仅需要规范性的法律，有时可能还需要采用强制性武力。他嘲笑柏拉图一类的哲学家，认为他们这些自称智者的人，似乎过高地估计了言辞与理性的力量，以为它们单独就能影响人的行为。

优素甫·哈斯·哈吉甫对亚里士多德的这个见解非常赞同，他说：“用智慧能把世上的歹徒铰绝，用知识能把人间的动乱平息。假若用此二者还无济于事，愿你抛却知识，向钢刀求助。”（第32页）他在《福乐智慧》中多次提醒日出国王，应该一手拿着糖块，一手拿着钢刀。这里的所谓“糖块”就是指实施善德，教化民众，使奉公守法者，弃恶扬善者受到奖赏；

① 亚里士多德《政治学》，商务印书馆，1997年版，第9页。

“钢刀”则是指建立严格的法律，制约民众，使违法乱纪者、纵恶欺善者受到惩罚。

由于亚里士多德的政治学是为政治家提供政治思想和政治技能的，所以，他特别强调统治者对于城邦的重要意义。能成为统治者的人，具备完全意义的美德所必需的智慧。也就是说，智慧的美德，为统治者所独有。人类社会将人分为两类，一类是统治者，一类是被统治者，被统治者由于不具备智慧美德，因此永远应该服从统治者。而统治者为了更公正地实行统治，除了普通的政治生活经验之外，还需要智慧方面的训练。由于统治者对于实现公正的统治至关重要，统治者的美德就成为合理城邦的重要条件。因此亚里士多德认为真正意义上的政治家是这样的人，他能把道德的美德和政治智慧、经验以及有关其城邦和人民的特点的知识结合起来。在这个认识基础上，亚里士多德分析了各种政体的优劣。所谓不同政体，其实就是统治者与城邦的关系。

亚里士多德的《政治学》是以研究国家“至善”为最高目的。虽然他的关于“至善”的主张与柏拉图是一直的，但就如何达到“至善”的观点，则两人存在很大的分歧。在《政治学》中，亚里士多德更多地把注意力放在通过合理的政治手段使社会达到和谐，强调对统治者政治技巧的训练。正是这种贯穿始终的实践哲学思想，使优素甫·哈斯·哈吉甫找到了实施他的政治抱负的钥匙。

优素甫·哈斯·哈吉甫也把国君的美德与国家的荣辱兴衰，与民众的德性操守紧密联系在一起。他说：“一国之主走什么路径，臣民们也都紧步其后尘。国君善良，道路正直，臣民们也能正道直行。”（第 279 页）他坚信，只要国君能够以国家和民众的利益为重，努力克制私欲，积极进行德行操守的修养，

以身作则，为民表率，就能感化和教化民众。同时国君还要不断地学习统治方法，掌握行使国家权力的政治技巧，建立公正的法度，使富者乐于济贫，贫者乐于安业，有功者得到奖赏，有过者受到惩罚，这样就能使善得到张扬，使恶得到唾弃，从而实现其乐融融的国家“至善”的目标。很明显，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，国家“至善”应该是政治的目的，而国家达到“至善”的首要条件是国君的人格修养和政治技巧的熟练程度，而其中，国君的人格修养又是重中之重。

读《福乐智慧》你会很容易感觉到，通篇流溢着优素甫·哈斯·哈吉甫对国君苦口婆心、不厌其烦的劝喻，这也就是我们为什么把《福乐智慧》作为劝喻诗的原因。在《福乐智慧》的序言里，谈到了《福乐智慧》在世界各地的影响，“由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号：秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》。”（第2页）显然也都抓住了这部长诗的本质特征。

优素甫·哈斯·哈吉甫所处的时代，充满了社会矛盾和政治危机，统治者为了争夺政治权力而不顾国计民生，使喀喇汗王朝处于一种非常混乱和危险的境地。这一切的发生，在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，都是统治者自身不正而引发的后果。所以他奉劝统治者，一定要以理智主宰个体的欲望，不能以为天下归己，就可以为所欲为。他在《福乐智慧》中劝说道：“国君啊，你仔细看看自己，为一己之身积蓄了多少财富。海中的珍宝对于你无穷无尽，海底的珠玑对于你无尽无已。褐色地层中的金银财富，你都要掘取来填充宝库。山间麓底埋藏的奇珍异

宝，国君啊，你还挖得不知满足。你征收大地上结出的粱谷，用来填满自己的粮库。飞禽、走兽，还有水中的游鱼，严君啊，无一能从你手中逃出。你的商队历经列国在世上漫游，到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰鼠。东罗马锦缎和印度丝绸，也难以填满你无底的宝库。……你使有父者失去了父亲，你使有母者沦为孤儿……”“欲壑焉有填平的时候，贪婪者占有全世界仍嫌不足。”（第 696 ~ 699 页）为什么不去追求永驻光辉的善德，而沉溺于掠获过眼烟云的奢华呢？需知善德是永恒的，是不仅给自己造福，同时也为别人造福；是在为别人造福的同时，也给自己铺设了通向幸福的道路。一个国家，特别是国家的君王，应该明白这个道理，怎么能以权位之重而扩张贪图享受的欲望呢？须知，作为执政者，身系国家安危，应对权欲、物欲、情欲加以克制，怎么能恣意妄为呢？私欲如果不加克制，则轻者害身，重者害国。优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》是在为国君指点迷津，同时也是在为国家设计合理的政治结构，在这一点上，与亚里士多德的《政治学》可说是一脉相承。

《福乐智慧》与《善的城邦》

《善的城邦》是阿尔·法拉比（公元 870 ~ 950 年）的重要政治哲学著作，在伊斯兰世界堪称执牛耳者，其影响范围，波及世界。阿尔·法拉比出生于维吾尔喀喇汗王朝境内的法拉卜区瓦西吉村，所以有人把他归入维吾尔族。不管这个推论是否正确，阿尔·法拉比是突厥人则是没有异议的。他是伊斯兰世界享有盛誉的伟大哲学家，因其最完整和准确地解释了亚里士多德的思想而被誉为“第二教师”（第一教师是亚里士多德）。

阿尔·法拉比在政治哲学史中的地位，在于他恢复了古典

希腊政治哲学的传统，并使这一传统在由启示宗教所提供的新背景中成为可以理解的东西。其最著名的著作是有关政治制度以及有关通过政治生活实现幸福的政治著作。这些著作以一种新的着眼点，即着眼于最好的政治制度，特别是柏拉图所理解的那种制度与伊斯兰神律的关系，提出了哲学与伊斯兰教符合一致的问题。①

阿尔·法拉比距优素甫·哈斯·哈吉甫的生活年代最近，作为突厥族人，他在阿拉伯世界获得的声誉，对所有突厥族人无疑具有极大的鞭策作用，并引以为荣。我们不知道优素甫·哈斯·哈吉甫是否通晓拉丁语，也无法考证优素甫·哈斯·哈吉甫对柏拉图和亚里士多德的思想的了解是通过何种渠道。但我们可以确知的是，当时被誉为伊斯兰哲学大师的阿尔·法拉比，因其融会贯通了柏拉图和亚里士多德的思想，而成为传播他们思想的最重要的人物。其后的许多伊斯兰哲学家，甚至包括欧洲中世纪和文艺复兴时期的许多哲学家，大多是通过他而获得柏拉图和亚里士多德的思想的，所以，他才被称为“第二教师”。这样，我们似乎有理由推测，优素甫·哈斯·哈吉甫关于柏拉图和亚里士多德哲学思想的知识，可能也是通过阿尔·法拉比而获得的。优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》与阿尔·法拉比的《善的城邦》，在融合柏拉图和亚里士多德的思想方面表现出的一致性，也许可以为这种推测作最好的证据。

阿尔·法拉比的重要政治著作有《善的城邦》、《善的宗教》和《政治制度》，这些著作的形式和意图很容易为穆斯林读者所理解，使他们从他的著作中体会到接受一种真正的充满伊斯兰精神的世界观，并有义务服从促进道德和导致最终幸福的法

① 〔美〕列奥·施特劳斯，约瑟夫·克罗波西主编《政治哲学史》，河北人民出版社，1998年，第222页。

律的重要意义。他告诉穆斯林，个体的道德修养与国家至善之间具有不可分割的必然关系，服从国家利益就是服从真主关于国家至善的理念，就是实践伊斯兰创造今生和来世美好生活的道德修养。他巧妙地把柏拉图关于国家至善的理念和亚里士多德关于实践国家至善的措施与伊斯兰精神结合了起来，创造性地建立了能够被阿拉伯人、波斯人和突厥人所接受的政治概念。

阿尔·法拉比的努力方向，为优素甫·哈斯·哈吉甫树立了榜样。阿尔·法拉比的这种兼收并蓄的学术思想和学术风格，也是突厥族人文化的一个显著特点，阿尔·法拉比想要表述的思想，也正是优素甫·哈斯·哈吉甫所孜孜以求的思想。对于第一个信仰伊斯兰教的突厥政权喀喇汗王朝来说，再没有比突厥族人阿尔·法拉比的思想更适合整饬王朝混乱的信仰危机和混乱的政治局面的了。所以，对优素甫·哈斯·哈吉甫来说，阿尔·法拉比无疑成了他的启蒙导师。

阿尔·法拉比政治著作的中心论题是善的制度，一种以实现人的优秀品质或美德为指导原则的政治制度。他试图找出介于自然和神之间的人如何达到完美的途径，而这一途径又不能与伊斯兰教的精神发生抵触和冲突。他依据伊斯兰教的教诲指出，人不可能通过自然进化原则而达到完善，也不可能通过一夜之间的醒悟就领悟到真主的启示而成为完美的人。人实现完美有赖于使其行为服从理性的认识和思考，并通过理性来选择其行为动机。这就是人为什么要不断努力学习，不断努力克服自身存在的不足，以使自己不断完善的原因。而人们寻求完善的终极目的不是为了别的什么，就是为了自身和他人的共同幸福。他说："幸福是因其本身之故而被欲求的善的东西，它从不被欲求来借以实现其他的东西，而且人不可能实现比它更崇

高的东西。"① 所以，善的制度是能够为人提供积极向善亦即积极寻求幸福的条件和机制的那种制度。

幸福的实现意味着人的完善。这必然需要约束低等欲求，并培养更高的的技能和学问。善的制度中的一切居民必须具备某种共同的世界观、人生观和政治观，但在获得这些知识和所享有的完善和幸福方面，他们是有差别的。这种差别是因为只有少数人才能达到对至善即最高幸福的认识，而多数人只能在低等级的程度上部分地认识。这些差别造成了有些人可以成为统治者，有些人可以辅助统治者，而有些人只能服从他们的管理和教诲，并承担社会分工所要求他尽力完成的工作。但是不管这种差别有多大，不同级别的人都有义务不断完善自己的道德修养，使人性中的弱点在修养过程中得到涤除。因为涤除人性中的弱点的过程，实际上是在不断接近真主的要求，为来世的福乐铺平道路。

作为穆斯林学者的优素甫·哈斯·哈吉甫，当然会对阿尔·法拉比这种巧妙地将古希腊的哲学思想与伊斯兰教思想结合起来的表述方法表现出极大的兴趣。他的《福乐智慧》就是在吸收并利用阿尔·法拉比的方法将他的经国治世思想化入伊斯兰教的规范之中，借伊斯兰教的神圣和广泛影响力，推行他的政治改良的主张。敬畏真主，克制欲望，涤除恶习，积累知识，行善积德，才能在今生来世两个世界里福乐无穷，这种教诲几乎构成了《福乐智慧》的精髓。

优素甫·哈斯·哈吉甫所处的时代并不安宁，他认为喀喇汗王朝面临的危机不是别的，就是普遍存在信仰危机。他感叹世风日下，道："智者啊，你瞧今日的情景，世道变得让人捉摸

① 阿尔·法拉比《善的城邦》，转引自列奥·施特劳斯，约瑟夫·克罗波西《政治哲学史》，第225页。

不定。有知者受屈辱，引身远去，有智者不开口，装作哑人。人世间充满了卑劣之徒，老实人受欺凌，难以翻身。不做礼拜、以酒洗面之人，如今被称作英雄，掌握权柄。贪杯好色之徒被称作好汉，不饮酒的倒落得个‘吝啬鬼’之名。谨守拜功又斋戒之人，君主啊，他们却被看做逆种。纯洁消失了，污秽在蔓延，污浊充满了污秽者的心灵。纯洁徒有其名，不见其实，污秽在猖獗，而无人过问。有谁把不法视为不法，有谁放弃污秽而追求洁净！有谁是真正的虔诚之人，在最后审判日获得光明！人心已被污秽所濡染，何处能够找到洁净！”“好友们抛弃了真挚友谊，亲人抛弃了骨肉之情。卑者无礼貌，尊者无知识，狂悖者泛滥，温顺者绝踪。人们为金钱而沆瀣一气，有谁为真主而正道直行！”（第 838 ~ 840 页）这种败坏的社会风气，像瘟疫一样，使国家百业凋敝，人心涣散，政治腐败，丑恶横行。

像阿尔·法拉比一样，优素甫·哈斯·哈吉甫特别注意到统治者在理想国家中的作用问题。国家能否促进国民积极向善，与国君制定的政治措施有密切的关系。他是导师或领路人，他使居民们懂得什么是幸福，他唤起他们为实现幸福而努力的决心。他必须具备知识，不需要任何人的指导，对必须做的一切都有卓越的理解，最善于将所有其他人引向他所知的一切，有能力使其他人履行他们所适合的职能，以及有能力决定和确定由他人来完成的工作，并使这样的工作有助于达到幸福。这个至高无上的统治者是善的制度中一切权力和知识的来源，民众通过他而懂得他们应该知什么和做什么。他创作《福乐智慧》的出发点很明确，他在第二十八章中有这样一段话：“真一的我主创造了人类，有贵有贱，有贤有愚。有的聪明，有的愚妄，有的贫穷，有的富裕。国君应如何引导他们，将他们治

理，以扬名四域？如何使天下大治，人民富庶，临终前留下美好的声誉？如何使国库充满财物，让敌人屈服，使动乱消除？如何使兵马充足，国力充实，借知识推行公正的法度？如何声威大震，名扬四海，地位日高，福乐无已？如何能永享福贵荣华，普天下人民向他臣服？”（第257页）优素甫·哈斯·哈吉甫想要解决的就是这些问题。他警告说，国家如果出现道德沦丧的局面，首先应该承担责任的不是别人，而是国君。因此，建立良好的法度，制订积极的政治措施，引导民众追求幸福，是国君义不容辞的责任。

阿尔·法拉比综合了柏拉图与亚里士多德的学说而创立了适合伊斯兰世界的政治哲学体系，他的学说直接对优素甫·哈斯·哈吉甫产生了影响。

优素甫·哈斯·哈吉甫关于理想国家的构想，受到柏拉图和亚里士多德政治哲学思想的影响，而柏拉图和亚里士多德的这些思想，则是他通过阿尔·法拉比而获得的。

柏拉图、亚里士多德和阿尔·法拉比都是用哲学的眼光设想理想国家的模式，他们是从一般的原则出发，他们的理论不是具体可见的现实的描述，而是理想化的构思。而优素甫·哈斯·哈吉甫则不同，他面临的问题是具体而实在的，他直接面对的就是一个具体的国家和一个具体的统治者。他所要表述的思想，要具有针对性，并直接服务于他所想改变的现实。他不能像他们那样坐在哲学的象牙塔里，他必须脚踏实地、设身处地地提出可以预见的措施。优素甫·哈斯·哈吉甫的学说，重在实际，重在参与，与现实政治保持了密切的联系。他的学说的优点在于求实务本，缺点在于不成体系，或缺少较深层次的理论。

比较起来，优素甫·哈斯·哈吉甫更热衷于投身政治，成为

国家的高级管理者，而柏拉图、亚里士多德和阿尔·法拉比则热衷于成为学者，以建立完整的政治学说为目标。所以，他们的政治学说可以成为经典的教科书，而优素甫·哈斯·哈吉甫的学说则只是注重提供从事政治的基本策略和方法。

第九章

比喻与象征的艺术风格

感性文化与诗体语言

读者已经注意到，优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》充满了对维吾尔社会与文化的深入思考，并在此基础上提出了一整套治国安邦的政治策略，所以有人说，从严格的意义上说，《福乐智慧》应该是一部政治哲学著作。

但是，饶有兴味地是，这部讲述抽象道理的、充满智慧性与哲理性的政治哲学著作，却是在一种近乎完美的诗体语言中，在一种虚构的宫廷政治生活情境中铺展开来的。人们说它像叙事诗，说它像诗剧，都是在肯定它的文学性十分突出，并称正是因为它的文学性十分突出而使它成为维吾尔古典文学的经典。

这些都没有错。

问题是，为什么优素甫·哈斯·哈吉甫要采用文学的手法来表述抽象的政治哲学思想呢？为什么对一项十分严肃和郑重的历史重任，要采用一种“游戏”的方式来完成呢？

许多研究《福乐智慧》的人似乎没有注意到这个问题，或

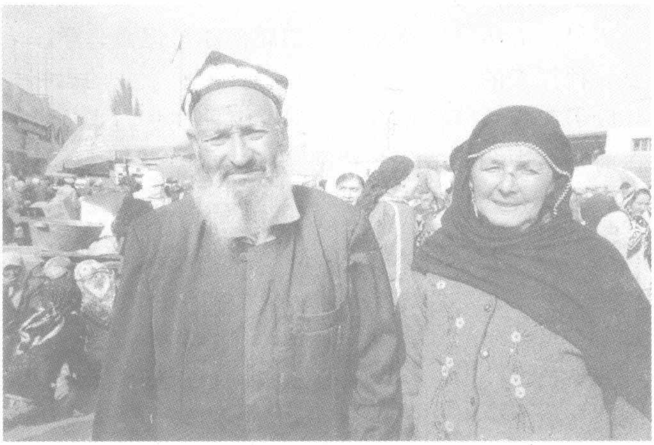
者虽然注意到但觉得这个问题并不重要，或者觉得这本身并不是什么问题。然而，正像大多数研究者认为的那样，《福乐智慧》充满了维吾尔文化色彩，是依托维吾尔文化的沃土而滋生的文化硕果。既然如此，我们就应该密切关注《福乐智慧》外在形式与表述的内容之间的基本逻辑关系，也就是说，应该密切关注《福乐智慧》诗体语言与维吾尔文化之间的依存关系。优素甫·哈斯·哈吉甫使用诗歌手法来创作一部政治哲学著作，一定与某种文化类型相关联。我个人倾向于认为，这种相关联的文化类型就是感性文化，亦即利用感觉和想象来看待和描述世界，而不是利用推理和判断来看待和描述世界。

我试图从自己的研究视角，以自己的判断力来解答这个问题。但这个问题看来并不像我想的那样简单。因为，就维吾尔文化的感性色彩，或直接称其为感性文化而言，并不一定能得到普遍的认可。而用这种不一定能够得到普遍认可的观点来求证我希望得出的结论，总是感到如履薄冰。但是，学术之路必然需要一种探索的勇气，因此，我想，不妨把我的思路记录在这里，以引起众多《福乐智慧》研究者的注意与兴趣。

在前几章中，我多次谈到维吾尔文化的多变性，这种多变性的直接结果表现为不拘一格、兼收并蓄和适时变通。证明这一点并不困难。单就信仰而言，维吾尔就先后信仰过萨满教、摩尼教、景教、佛教和伊斯兰教，而且，这些信仰不是一种敷衍，不是例行公事，而是虔敬至诚。甚至，在这些信仰中，摩尼教是在维吾尔人的膜拜之中，第一次有幸被推崇为国教；而伊斯兰教在突厥语族中最后“光荣胜利”，也有赖于维吾尔人的喀喇汗王朝，这个王朝是突厥语族中第一个将伊斯兰教宣布为国教的政权，为伊斯兰教在突厥语族中的传播起到了极为重要的推动作用。这些具有传奇色彩的文化现象，在一个民族的

文化历史上，不说空前绝后，也是后无来者。这种不拘一格，这种兼收并蓄，这种适时变通，这种合用则用、不合用则弃的文化特性，正是感性文化的重要特征。

我也多次谈到维吾尔文化的轻灵性，这种轻灵性的直接结果表现为乐观通达、比类丰富和物我相一。证明这一点也不困难。单就语言而论，维吾尔语中大多性状词，都与生活感觉和想象密切相关。比如“滑头”——“yumulgķ tawuz”，直译为“圆西瓜”，“木讷”——“ham kawa”，直译为“生葫芦”，“呆傻”——“ķapaķwax”，直译为“瓢”（意指没有瓤子的空葫芦壳）。语言的构成模式，与构成这种语言模式的民族的生活和历史密切相关。这种物我相一，这种比类丰富，使维吾尔文化具有很强的形象性和诗性，集中体现了一种乐观通达的文化品性，而这种文化品性也正是感性文化的重要特征。



维吾尔老人（热依汗·卡德尔摄）

正是因为维吾尔文化的这种感性文化特性，维吾尔人在文化宽容和文化承受上才成为较为通达的民族。

但是，这种通达性有时又会向另一个方向变化，也就是向不严谨、向不系统、向不注重保存历史文化的方向变化。这就是为什么在维吾尔历史上发生了那么多对人类文明历史作出突出贡献的重大事件，却没有被记录下来，却没有被认真思考和加以研究，以至于不仅包括他族的历史学家，也包括维吾尔自己的历史学家在内，在描述维吾尔文化历史的时候，总感到资料匮乏，捉襟见肘。于是，关于维吾尔的历史文明，总是存在截然不同的判断。

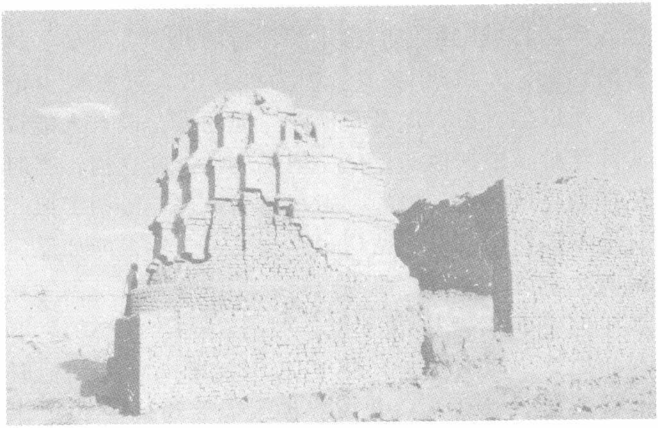
法国中亚历史学家莫尼克·玛雅尔在《古代高昌王国物质文明史》中说："当时在整个地区创建了一个强大和组织严密的回鹘汗国，此举造成了严重的后果。从人类学和语言学角度来看，它开创了该地区的缓慢的突厥化过程，逐渐地消除了印欧语系的古老文明遗产。尽管该地区在唐代曾被汉人治辖，但这种文明在当时还是延续下来了。然而在回鹘人统治时代，吐鲁番地区似乎享受到了一派繁荣与和平的大治景象，因为这个时代在宗教方面是特别宽容的。因此，这个时代标志着宗教设施和寺院的一次大发展，无论是佛教、摩尼教，甚至是景教的寺院都一概如此。最后回鹘人继承了这一地区具有悠久历史的传统，他们都成了商贾。他们在这个时代的诚实威望与唐代历史学家们为他们勾勒的形象形成了鲜明对照。唐人把回鹘人形容为极度蒙昧和粗暴、只知盗窃和不懂礼仪廉耻之辈。相反，穆斯林作者们却强调指出，在他们之中，作为钱币使用的棉布匹上面盖有可汗的印玺以证明其真实性，每隔7年，都要重新洗刷一遍以便重加印鉴。对吐鲁番地区已发现的考古遗址的研究也可以证明，在那里定居的回鹘人的文化和文明已经达到何

种程度了。"① 不仅唐人没有正视回鹘人的文明成就，后来的许多朝代的御用史家也没有正视维吾尔人的文明成就。不单如此，就是维吾尔人自己，也没有很好地研究、整理和保护自己的文明成就，没有为后人留下一条可遵可循的文化发展历史线索。

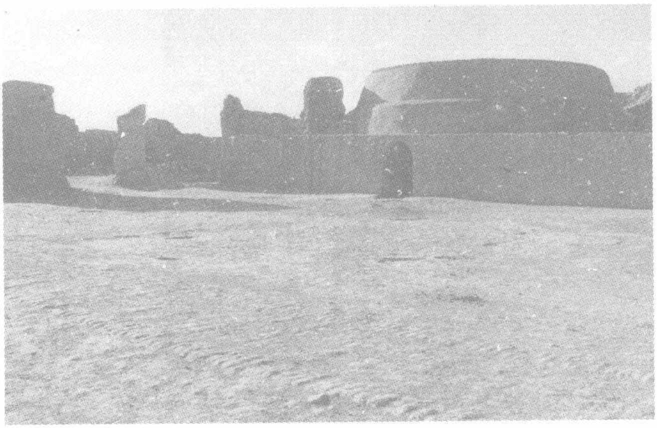
这种文化悲剧被人意识到时，时钟已经转到20世纪初。当时蜂拥而至的外国文化考古探险家，把高昌古城视为宝藏，近乎疯狂地在那里到处攫取显现各种文明的历史遗物，他们对在那里的发现兴奋得发抖。他们所以兴奋，是因为那里的文化遗存是那么丰富，那么种类繁多，几乎可以称得上为人类历史文明的博物馆。在那里，保存有中原文化、希腊文化、印度文化、波斯文化、阿拉伯文化、突厥文化等等地域和民族文化；在那里，保存有儒家文化、佛教文化、摩尼教文化、基督教（景教）文化、伊斯兰教文化、祆教等等宗教文化；在那里，保存有汉文、梵文、古波斯文、粟特文、突厥文、回鹘文、阿拉伯文等等文字的经典史籍；在那里，我们可以看到体现各种文化风格和理念的建筑，以及摩尼教、佛教、基督教（景教）等宗教寺庙。难怪格林威德尔、勒克柯、斯坦因、伯希和等世界著名文化考古探险家进入此地便贪心大发，如果条件允许，他们恨不得将那里能攫走的一切都打包带走了。暂且不管他们的行为是否具有强盗性，单就他们后来发表的考察和研究报告而言，却使世界知道了维吾尔人，维吾尔的历史文明才向世界撩起了神秘的面纱。这让中国人汗颜，更让维吾尔族人汗颜。

---

① 〔法〕莫尼克·玛雅尔《古代高昌王国物质文明史》，中华书局，1995年，第52页。



高昌回鹘王国时期佛塔遗址（热依汗·卡德尔摄）



高昌回鹘王国时期议政厅遗址（热依汗·卡德尔摄）

1998 年和 2001 年，我曾两次深入吐鲁番，有幸拜访了当年勒克柯进入高昌古城时租住的房东萨乌特的儿子苏莱曼。这是一位和善的老人，大约 90 多岁。因为维吾尔人过去很少记忆出生年月，所以他自己，以及其他熟悉他的人，没有人能说清楚他的实际年龄。根据他的记忆，他说他见过勒克柯，当时七八岁，还在勒克柯他们乘坐的装甲车的引擎盖上被拍了照。这张照片我记不得在什么书上见到过，找了许久也未能如愿。根据勒克柯四次造访吐鲁番的情况判断，苏莱曼老人见到勒克柯有可能是在他第四次考察的时候，那是 1913 年到 1914 年的事情。据此推算，苏莱曼老人在 1998 年我第一次见到他时，确切年龄应该是 93 岁左右，也就是说，他大约是在 1905 年左右出生的。



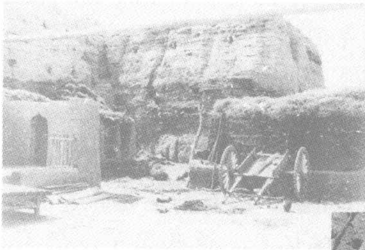
苏莱曼老人
（热依汗·卡德尔摄）

勒克柯曾经租住过的房屋依然存在，还依然属于苏莱曼家所有，但已经不再住人。据勒克柯描述，“在过去的城墙边，建有许多小房子，第一次考察时，他们就住在这里一个名叫萨乌特的农民家中，这次我们也一样。这个房子是由一系列纵券顶瓦相连通的小房间组成，后墙和侧墙直接利用宽厚的高昌故城城墙，实际上就是在墙内掏一个洞，只有前墙是新建的，在上面修有一个很大的门，因此从整体看，这些房子不伦不类，极不和谐。”① 现在这里依然如故。虽不再住人，但并没荒废，苏莱曼老人在那里养了两头骆驼，并以此作基地，为游访高昌古城的游客做向导，挣些零用钱以贴补家用。也许勒克柯还称不上伟人，也许维吾尔人早已忘记了这个文化攫取者对维吾尔历史文化所造成的伤害有多大，这个具有纪念意义的曾经作为德国人考察吐鲁番的基地，从没有给维吾尔人留下什么印象。它已经被人遗忘，在干裂燥热的风中继续剥蚀着。

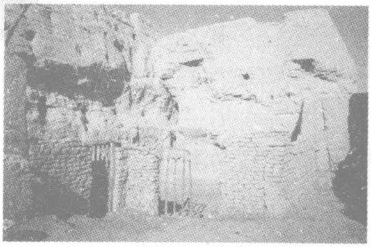
在我第一次拜访苏莱曼的时候，他还很硬朗，带我进入高昌古城遗址，向我讲述他儿时的记忆。他说，当勒克柯他们进入高昌古城，开始对那里的各种文化遗存表现出浓厚兴趣的时候，当地的维吾尔人并不以为然。在他们看来，那些异教徒的东西已成历史尘埃，没有任何价值。吐鲁番的维吾尔人自从信仰伊斯兰教后，合用则用，不合用则弃，简单草率地处理了前伊斯兰教时期的文化成果，不仅在心理上没有任何愧疚，而且在具体行动上，还将能够利用那些文化遗存换些小钱而感到欣慰，充分表现出感性文化致命的弱点。

我第二次再遇到苏莱曼老人的时候，他变得有些憔悴。此前不久，老人不慎摔了一跤，造成骨折。他对我的再次造访表

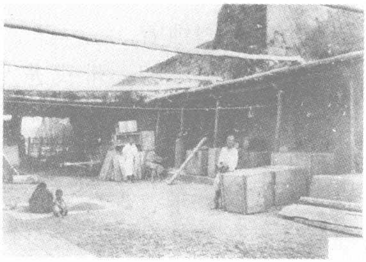
① 〔德〕阿尔伯特·冯·勒克柯《新疆的地下文化宝藏》，新疆人民出版社，1999年，第175页。



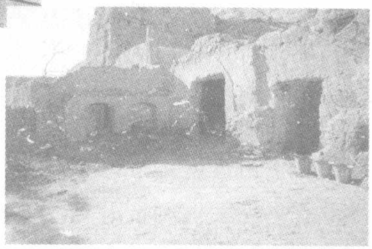
20 世纪初勒柯克摄



2001 年热依汗·卡德尔摄



20 世纪初勒柯克摄



2001 年热依汗·卡德尔摄

德国探险队在吐鲁番居住地今昔对照

现出极度的兴奋，他允许我为他拍照，非常配合地让我录像。他对我说，当他知道我正在写一部书，而这部书是为了宣传维吾尔文化的时候，他非常高兴。他说这些年来，有许多人到高昌来，就像当年勒克柯他们一样，对高昌的一切都感兴趣，他才知道高昌古城的重要性。说话之余，眼角里流露出一丝悔恨。我在想，也许老人对当年没有保护好维吾尔人的历史文化遗存而感到内疚。

不幸的是，在我离开高昌回到北京不久，却接到老人辞世的噩耗。他的家人给我寄来一包葡萄干，说是老人的生前遗愿。我的眼睛濡湿了，我掂得出这包葡萄干的分量。

感性文化不注重文化的历史性，也缺乏对文化历史进行深入思考和研究的积极性，更缺乏保存历史文化遗存的热情，这是感性文化的致命弱点。

但感性文化在另一方面，在想象和诗的创作方面却独标高格。因为凭感觉和兴趣而得到的经验，总是需要依靠想象来加以放大、归类、证明。任何观念，只有具有可感觉的形象性，才能引起共鸣。这就是所谓的诗性，是感性文化的突出特点。感性文化是一种类型，也是一种阶段，维柯在他的《新科学》中甚至把古代波斯和古代中国的文化也归入到感性文化之列，他说“古代民族中的波斯人以及近代才发现的中国人，都是用诗来写完他们最早的历史。”① 古代波斯的诗歌，古代中国的诗歌，其发达，其昌盛，都是有据可凭的。而古代维吾尔的文化，也是用诗记录下来的，最早以文字记述维吾尔人历史的鄂尔浑碑刻铭文，就具有诗的节奏。“碑铭主要采用了散韵相兼的叙事诗体裁，以排比、反复等手法构成了诗的节奏。语言生

① 〔意大利〕维柯《新科学》，人民文学出版社，1986年，第219页。

动，内容凝练，具有英雄史诗刚健雄浑的风格。"[①] 而其后，我们今天所能得见的重要历史文献，多是以诗的形式完成。甚至《突厥语大词典》的作者麻赫穆德·喀什噶里，在他的这部工具书中，也大量引用维吾尔诗歌来解释词目。维吾尔文化的创造者多致力于感性主题，他们用感性主题把个体或世界的具体的特征、属性或关系结合在一起，从而创造出一种诗性文化。海热提江乌孜曼在做了大量研究后直言："诗歌是维吾尔古典文学的主要成就之一。诗歌创作所遵循的传统，贯穿于整个维吾尔文学的各个阶段，所以，诗歌一直是维吾尔文学的主要体裁；有时，还是唯一的文学样式。"[②] 因此，我们不难理解，为什么在维吾尔古代文化历史上，那些受人尊敬和至今仍被怀念的几乎都是诗人。

长于诗的民族的各种感官都极活跃生动。优素甫·哈斯·哈吉甫用诗体语言来教导人们，因为他生活在诗的时代，他的思想、他的愿望被赋予诗的色彩，既是当时维吾尔文化的基本定势使然，也是为了适应当时的维吾尔文化情况，以便获得更广泛的共鸣。

情感外化与景物关照

既然优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》时使用诗体语言来表述他对社会与国家的政治理想，是遵循维吾尔文化的基本定势，那他就必然了解维吾尔人的性情，必然对维吾尔文化的诗性色彩有透彻理解，必然要依照维吾尔人的诗歌创作与欣

① 王堡《维吾尔古代文学扫描》，见《新疆少数民族语言文化论集》，新疆大学出版社，2001 年。

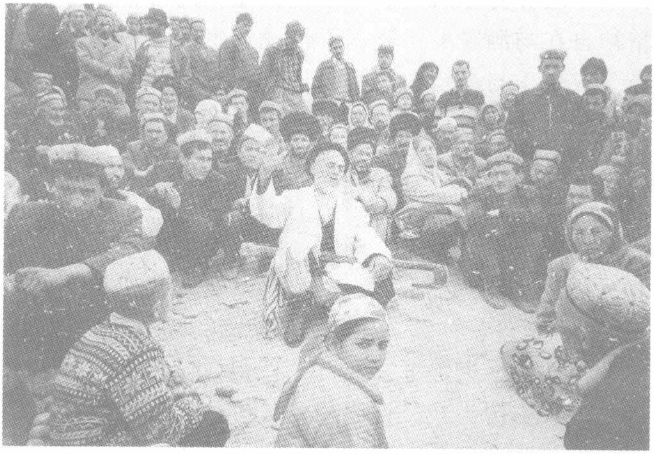
② 海热提江乌孜曼《维吾尔古代文学研究》，新疆大学出版社，1999 年，第 11 页。

赏习惯，来建立一种诗的境界。

维吾尔人是一个追求生活安逸的民族，不论现实生活多么艰难，从未放弃对未来理想生活的渴望。同时，维吾尔人还是一个精神自在与洒脱的民族，不论现实生活存在多少磨难，从未放弃寻求快乐与激情的灵感。尽管在漠北时期维吾尔人就已经开始逐步向农业过渡，并且开始建立城市，趋向定居生活，但即使到了优素甫·哈斯·哈吉甫时代甚至之后，游乐生活的逍遥性依然使从贵族到民众都倾心神往。宋代王延德出使西域，在高昌回鹘王国历目所见，颇感新鲜，对当地维吾尔人性情欢愉，“好游赏，行者必抱乐器”的情景很是感叹。他在游记中写到：“乐多琵琶、箜篌，出貂鼠、白氎绣文花蕊布。俗好骑射。妇人戴油帽，谓之苏幕遮”。“以银或鍮石为筒，贮水激以相射，或以水交泼为戏，谓之压阳气去病。好游赏，行者必抱乐器。佛寺五十余区，皆唐朝所赐额，寺中有《大藏经》、《唐韵》、《玉篇》、《经音》等。居民春月多群聚遨乐于其间。游者马上持弓矢，射诸物，谓之禳灾。”① 那是一片欢天喜地的景致，是无拘无束地宣泄情感的景致。在王延德的眼中，高昌回鹘王国的维吾尔人，是热衷于追逐快乐，并热衷于表现自己快乐的民族。其“地无雨雪而极热，每盛暑，居人皆穿地为穴以处，飞鸟群萃河滨，或起飞即为日气所铄，坠而伤翼。”② 但其民却“以银或鍮石为筒，贮水激以相射，或以水交泼为戏。”自在而悠然，乐观而欢愉，质朴真诚，情感外化，这种情致已经成为维吾尔的民族文化特征。即使在今天的新疆，维吾尔人居住的环境由于缺乏水资源而并不令人满意，但却可以发现，环绕房前屋后的果木花园，弥漫旷野的鼓乐琴萧，总是透射出

① 王延德《西州使程记》。
② 同上。

一种浓厚的生活气息。



今天说书艺人仍然拥有众多的听众（热依汗·卡德尔摄）

维吾尔人这种欢愉的性情和从自然中获取快乐的方式，一方面表明长期游牧生活造就了这种无拘，另一方面也得益于自然的万千变化和多姿多彩的陶冶。维吾尔人喜欢置身于自然，并从自然中发现自己。自然的景物特征，在维吾尔人眼中，具有与心灵对应的特征。它们虽没有灵魂，但它们却昭示着一种观念。欢乐与愁苦，依恋与感伤，圣洁与亵渎，崇高与渺小，都可以从自然中寻找到比类与对应。自然万物实际成了人类灵魂的百科全书，人们从自然中就可以读到人类社会所需要的一切答案。

这种情结造就了维吾尔的民族文化品格，也造就了维吾尔的诗歌。

我们说过，长于诗的民族的各种感官都极活跃生动，其性情也极为坦荡逍遥。在他们的眼中，自然万物的形象与心中情感的性状，是相共相生的；人生祸福的喜怒哀乐与自然万物的苏荣衰败，是相契如一的。观春色，便蓬勃；沐夏日，便亢奋；赏秋景，便伤怀；临冬雪，便祈祷。见到花果，便联想情人；见到猛兽，便威猛不屈；见到高山，便雄浑悲壮；见到流水，便悲古伤怀。他们视自然万物为生命的象征，视自然万物为情感的外化，从自然的特性中见出人的特性，从自然的变化中见出人情的变化。这是一种感觉，也是一种经验。由感觉而成经验，并由经验再反过来刺激感觉。这就是情感外化与景物关照。

这种以自然为导师的情结，影响了维吾尔对复杂问题的基本思维趋向，即把复杂问题或概念性的思维成果，还原到自然中去，用自然中相对应的物质的特征来加以诠释。在《突厥语大词典》中，就记录了维吾尔先民创造的许多诗歌，有一首《冬春论战》，录在这里，一起体会：

冬天和春天发生了纷争，
一个对一个斜瞪着眼睛，
看它们一步步相互逼近，
这一个想把另一个战胜。

冬天对春天发出了狂吼，
"疾病在我的季节里逃走，
人们和牲畜在冬天里长肉，
看它们一个个长得滚瓜流油。

在我的季节里瑞雪飘飞，
麦黍就靠它把芽儿抽，
害虫在冬天销声匿迹，
等你一来，它们就抬起了头。

蝎子在你的怀中苏醒，
还有毒蛇、苍蝇和蚊虫，
看它们成千上万数不清，
翘着尾巴蠢蠢游动。”

春天和冬天誓不相容，
看它拉开了辞令的战弓，
结集队伍，摆开了战阵，
箭已上弦，要把对方命中：

“在你的季节里大地结冻，
穷苦人冻得瑟缩发抖，
十指痉挛伸张不开，
靠一把火来温暖双手。

金丝雀见了你远远逃走，
燕子在我胸怀里嬉游，
夜莺在我的身边歌声悠悠，
看它们对对双双多自由！

骏马在春天里焕发容光，
吃了青草膘肥体壮，

伯克们又有了好马骑，
马群里你嘶我咬闹嚷嚷。”①

自然的冬天与春天，是时令的变化，原本没有利害冲突。但由于冬天与春天造成的景物变化与生命息息相关，在肃杀与繁茂的景物中便见出生命的窒息与涌动。但是，事物的两面性又使肃杀与繁茂走到自己的反面。冬天可以终结害虫的生命，却也使有益的生命受到伤害；春天可以繁茂有益的生命，却也使有害的生命得以复活。这是矛盾论，是辩证法，是很抽象的哲理。可是在维吾尔的诗歌中，这很抽象的哲理却是用一种非常形象的比喻来表述的。语境很平和，但寓意却很深刻；举例很平淡，但道理却很明白。这就是维吾尔诗歌。

优素甫·哈斯·哈吉甫生活在维吾尔的诗歌文化氛围之中，维吾尔诗歌所具有的这种哲理性，必然会使他欣然所从。而且这种欣然所从是那么自然妥帖，那么毫无造作，那么透彻晓白，仿佛自然之物的特征与社会人性的特征的关联俯拾即是。

他在解释幸运变化无常时，用人们关系最密切也最熟知的月亮作比喻：

月亮刚出生，好似蛾眉，
一天天丰满，悬挂高空。

当它成了圆月，光照宇宙，
世人因它而得到了光明。

① 麻赫穆德·喀什噶里《突厥语大词典》。

你瞧，当它团圞而升，
又日见消损，失却美容。

当它光芒黯淡，从天边消失，
又重新出生，变虚为盈。

（第 731～734 行）

幸运会给人带来许多生活的福寿和快乐，但幸运是不可靠的，幸运会捉弄人，幸运会转瞬即逝。清清楚楚，明明白白，无须赘言了。

他在比较说明有知者和无知者之间的区别时这样说：

有知者好似碧草覆盖的水源，
踏上一脚，活水奔涌不停。

无知者的心田好似沙漠，
河水浇不透，存草不生。

（第 974～975 行）

他在劝说国王应该多施仁政，多行教诲，以教育国民向善守法时是这样说的：

人心是花园，君恩是水，
君王的教诲浇灌它成长。

哪一座花园里清水长流，
必然鲜花盛开，散发馨香。

（第 1806～1807 行）

他在劝诫迷恋今世生活而纸醉金迷的人应该警醒时是这样说的：

壮士啊，世界好比一个阴影，
你追它逃，你逃它却把你紧跟。

你瞧，世事又好比是海市蜃楼，
你伸手去抓，它却杳无踪影。
（第 1409～1410 行）

他在劝喻国王应该自强，应该以身作则做众人表率时是这样说的：

狮子若做了狗的首领，
狗也会变得像狮子般勇猛。
狗若是做了狮子的首领，
狮子会变得像狗一般无能。
（第 2047 行）

《福乐智慧》就是这样用一种维吾尔人十分熟悉更十分喜爱的方式，在一种熟知和依恋的大自然的灵性中，透射出社会与人类的灵性。这种浑然天成的关系，滋生并养护了维吾尔人的社会伦理道德理念，并使这种理念牢固地植根在维吾尔人的民族文化血液之中。

启迪效应与象征的艺术风格

读过《福乐智慧》的人一定都有这样的印象，优素甫·哈斯·哈吉甫知道自己想要表达的思想主题，不是晨曦草原碧绿接天的的田园牧歌，而是鞭挞人的灵魂的警钟撞锤，因此，如何使这种令人战栗的教诲声，能够如悦耳的牧歌那样沁入人的心灵，便成为他十分关注的问题。这也就是《福乐智慧》的艺术风格问题。

我们在研究《福乐智慧》的艺术风格的时候，实际是在研究它的文学构造。所谓文学构造，是指文学的基本形态，文学内容的表现机制。或者说，文学的内容在何种方式的作用下而发生审美作用。文学构造是多种审美效应的组合。效应又是投射和反馈的统一，体现为一种系统，一种联系诗人和社会、诗人和作品、诗人和读者、读者和作品、读者和社会的各种关系的系统。任何一种文学作品，都可以看做是一个系统，都是多种审美效应的组合。

在阐释我的观点之前，我想先就可能会遇到的一些棘手的问题进行一点必要的说明。

首先，《福乐智慧》是一部劝谕长诗。尽管有的同行不同意这种归类，然而，我们仍然认为称它是劝谕诗更符合它的基本性质。

我们从文艺学角度上对诗进行种类的划分，是界说性的，它的严格性是相对的，而不是绝对的。比如我们说叙事诗和抒情诗有别，是因为叙事诗的基本定势是写实性的，描述性的。而抒情诗则是表现性的，是幻觉性的。但这并不排除抒情诗中的写实性和叙事诗中的表现性。诗的种类的界说所凭借的依据，是诗的基本定势，并不排除可能存在的其他因素。

那么，劝谕诗的基本定势是什么呢？劝谕诗是带有鲜明外

露的功利目的性的概念的演化，它以形象代表抽象的概念符号，以情感作为概念的外在逻辑。它和哲理诗也不相同。哲理诗的基本定势是物我关照之后的意识升华，是现时外在形态引起意识的内在经验的类比证同，情感是作为概念演化的内在逻辑体现的。比如“白日依山尽，黄河入海流。欲穷千里目，更上一层楼”。而从《福乐智慧》的基本构造来看，认为它是劝谕诗更加符合它的实际存在。这样界说的结果，给我们的研究无疑带来了阻力，因为从劝谕诗的规定性中我们看出，由于《福乐智慧》比较概念化，使它和我们理解的文艺理论发生了抵触。黑格尔在分析了古希腊著名劝谕诗人赫希俄德的作品之后说：他的作品“语调虽是史诗的，内容却不真正是诗的。因为确定的材料来看，道德箴规和哲学格言都还停留在抽象的一般上，而真正的是诗的内容却须把具体的精神意蕴体现于具有个性的形象。”① 这话似乎也适用于对《福乐智慧》的批评。因此，用文艺学方法研究《福乐智慧》，就可能会出现一些困难，如果搞不好，就会有牵强附会之虞。

其次，对熟悉《福乐智慧》的人来说，也许大都注意了这种现象，就是它虽用想象的方式，却缺少情感的逻辑关系和引人入胜的情境。也就是说，我们无法把作品中的人物和事件看成是现实人类的现实生活。现实生活中的人一方面具有人类精神、情感和意识，另一方面又是具体的客观存在，即政治生活、宗教生活、家庭生活乃至物质生活的方式，需要和满足需要的手段。《福乐智慧》恰恰缺少这方面的表现。不能不给我们的研究带来困难。

也许正是以上的原因，在对《福乐智慧》的研究中，文学

① 黑格尔《美学》第三卷，下册，第107页。

性的研究是最为薄弱的，远远不及对其哲学的、伦理道德的、政治的等诸方面的研究。

但是，我们既然把《福乐智慧》归入劝谕诗范畴，就不能像对叙事诗、抒情诗以及哲理诗所规范的那样，去苛求它为什么不遵循情感逻辑而以抽象思维逻辑编造故事、展开故事，虽然批评仍然需要。

还有学者将《福乐智慧》归入诗剧。如果按照黑格尔关于史诗和诗剧的划分标准，《福乐智慧》似乎更加贴近史诗而疏远诗剧。黑格尔把史诗分为正式史诗和非正式史诗。他在分析非正式史诗时说："它们涉及人生职责、生活智慧以及关于在精神世界形成人类知识行为的牢固基础和联系绳索之类的东西的看法。这种掌握方式之所以具有史诗性质，是因为这类格言所揭示的不是主体的情感和纯粹个人的感想，而且目的也不在打动人心，激起情感，而在使人认识到它对人类就是职责，就是光荣，就是正当道理那种意义深远的东西。古希腊史诗有时就带有这种史诗的语调，例如流传下来的梭伦的某些挽歌就往往用劝诫的口吻和风格，内容大半是关于社会公共生活、法律和道德之类的教训告诫。"① 从《福乐智慧》的基本构造来看，颇为接近如上的界说标准。其中出现的四个人物形象：日出、月圆、贤明、觉醒，不是血肉之躯，也没有灵魂，而是四种观念（法制、幸福、智慧、来世）的化身。他们之间没有人类命运和情感的冲突。他们四个人不是具体的人，而是社会结构的抽象形态的符号。黑格尔还在同一本书中，对阿拉伯、波斯的史诗进行分析，他说：由于伊斯兰教的广泛征战成功以后，在史诗这个领域里就只出现了一些教训式的寓言，表现清醒智慧

① 黑格尔《美学》第三卷，下册，第 103 ~ 104 页。

的格言和根据实际生活经验的教训诗，论及法律、知识和道德的劝诫诗。

优素甫·哈斯·哈吉甫作为伊斯兰教信徒，又受到阿拉伯和波斯文学的影响，似乎有理由认为他继承了这些风格。

而黑格尔在界说诗剧时说："戏剧把一种本身完整的动作情节表现为实在的，直接摆在眼前的，而这种动作既源于发出动作的人物性格的内心生活，其结果又取决于有关的各种目的，个别人物和冲突所代表的实体性。"① 《福乐智慧》具有抽象的一般性，它既缺乏内心的生活，又缺乏实体性，所谓实体性，就是作为人的存在的全部特性。诸如人的全部精神生活和利益、目的、要求等情感意识以及实现这些时所采取的方式方法和遇到阻力时的努力。尽管采取了对话形式，它仍然不是诗剧。

因此，对《福乐智慧》的把握，一般来说是理性的，而不能是感觉的，这和我们欣赏一般的文学作品那种感觉的心理反馈有些区别。一般来说诗人的任务本来是通过全面地引导读者意识到他平时规避和忽略、或者忐忑不安之心感觉到的事物，迫使读者的洞察力变得更加明晰深刻。诗人的工作就是阐释和阐发意识的内涵，人生中不可避免的反复无常的喜怒哀乐和变幻莫测的社会生活及情感状态，使读者在重新展开的想象情境中，关照自己，关照自己赖于生活其间的社会，以及它们的本质和发展变化。而《福乐智慧》并不是调动读者的想象力，也不为打动读者的内心和引起情感上的激动，它是神圣的带有庄严的气氛，人们不是感觉，而是在听训。

因此，它的审美价值，就具有一定的特殊性。

---

① 黑格尔《美学》第三卷，下册，第 241 页。

这种特殊性主要表现在以下几个方面。

启迪效应：

所谓的启迪效应，是由作品思想的深刻性把社会的本质意义明彻地显露出来，使读者突然领悟，受到智慧的启发。

《福乐智慧》的成书目的，依诗人自述是“愿它使读者幸福并为之指明前程”。因为诗人当时生活的时代，政治反复无常，国事杂乱无章，追逐权力和财富所导致的战争和伊斯兰教征战结合在一起，出现了无数的阴谋、离间、凶杀、背叛等各种各样的丑行，引起社会极大的不安和动荡。人们丧失了精神上的信赖和凭借，国家丧失了法规和正常秩序。诗人痛感如此下去，民族将会败落，便以此书劝谕君主和臣民。

诗人认为，知识是治理社会的根本方法，有了知识，正义才得以伸张，法律才得以遵循，公德才得以实现，战乱才得以平息，罪恶才得以抑制。他把社会的结构化为四种主要的观念，即法律、幸福、智慧、来世，并赋予这些观念以形象，通过他们互相依存的原理，揭示了社会的本质。他试图使他的这些思想也能被君王和臣民接受，被他们所理解，便采取了不厌其烦地启迪和反复比喻的方法，以引起读者的警觉，并最终和他产生共鸣、保持一致。他知道，枯燥的概念如果不以美妙的词汇是难以打动人心的，难以引起读者的兴趣的，因此，他采取了诱导方式。

诱导效应：

所谓的诱导效应，是用形象的展示把读者的注意力和思维引向预定的路线。

《福乐智慧》的主旨是非常明确的。而且我们前面在界说劝谕诗的基本定势时已经指出，劝谕诗是带有鲜明外露的功利目的性的概念的演化，它以形象代表抽象的概念符号，以情感

作为概念演化的外在逻辑，又遵循心理逻辑的特点。只是，在劝谕诗人的思维中，他既要通过运用间接概括认识世界的概念而进行，组织起一个概念系统；又要以具体的形象形式以鲜明的表象的形式组织起一个形象系统，以弥补概念系统的枯燥。也就是说，诗人既要布道说教，又要诱你进入他设计的情境之中，在不知不觉之中喻教于乐。

优素甫·哈斯·哈吉甫是个天才，他将自己希望表述的观念通过想象中的人物和由他们所构成的故事中显现出来。法律、幸福、智慧、来世四种观念被日出、月圆、贤明、觉醒四个人所替代，他们仿佛是活着的人，和读者一样，在生活着，在思想着，在起着各自的作用。读者在不知不觉中和形象达到了和谐一致，心灵由此便得到了共鸣与净化。

净化效应：

所谓净化效应，一是艺术的情感弥漫着读者的心灵，从而引起读者的原始情欲的升华和功利观念的中止；二是在艺术对象中的那种与实际生活不同的、存在上的形而上学的意蕴、与宗教的、哲学的、道德的、科学的价值相同，从而引起观念上的升华。

《福乐智慧》在这方面的审美价值是极为突出的。因为优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》本身就是想达到这样一种效果。他尽可能地使每一种观念变得如泣如诉，贴近人情，他让国王日出也充满忧伤。因为他作为法律的化身，如果没有幸福在他身边，法律的意义便失去了存在价值，幸福的化身月圆大臣就随运而生。月圆的出现给国王的生活带来了目的性，国王高兴了，但月圆却忧伤起来，因为他已年迈，将要离世，幸福将离去。看来，月圆并不完美，月圆只代表幸福，他还不能使国王这个法律取得更公正的存在，智慧的化身贤明便应运而

生。智慧既兼容了幸福，又补足了幸福的惜世自私之不足。智慧是大公无私的，法律便真正找到了依靠。国王终于无忧无虑，贤明也感到心满意足。贤明既然是大公无私的，他就想到了觉醒。觉醒博才多学，却嫉愤今世，他从今世超脱出来，怡然自得地修身养性，贤明求他出山辅佐国王，他拒绝了，他是来世的化身。因此，觉醒衬出了贤明在今世的功果，又喻示了贤明的来世特征。

这似乎是故事，却又不是故事。在似是故事的情境中，使读者原始的情欲升华，功利观念中止，进入情节，感而奋之。在不是故事的观念演化中，读者从具有象征性的形象中领悟了真谛，肃然起敬。

象征效应：

所谓象征效应，是人类观念和情感的对象化、符号化、物态化，以欣赏者把作品中的形象作为自己生活与心灵的象征图像，而展开切身经验的回忆、反省和联想等一系列象征表现的精神活动。

黑格尔在《美学》中说："东方诗在运用图景和比喻方面特别显得辉煌富丽，这一方面是由于东方诗的象征倾向必须要使诗人在周围寻找可以比拟的类似现象，一个普遍意义本来就可以涉及范围很广的类似现象，这就使得东方诗把世间一切最辉煌最庄严的五光十色的事物都用来装饰心中的唯一值得歌颂的对象。"① 优素甫·哈斯·哈吉甫继承了这一风格，《福乐智慧》的总体设计就是象征性。

按照系统论的原则，一事物脱离某系统而进入新的系统之后，这事物就获得了新的性质。如用花朵象征爱情的热烈和甜

① 黑格尔《美学》，第三卷，下册，第60页。

美，花朵便从原来的植物系统脱离出来，而成为一种情感的符号。在《福乐智慧》中，此类象征性的定势是服从于整体构思的。即法律、幸福、智慧、来世这些观念性的东西转化成日出、月圆、贤明、觉醒等形象符号，这时，观念和形象便获得了新的性质，即象征的关系。

在《福乐智慧》中，形象符号不是目的，只是手段，这和正式史诗和诗剧中的形象符号既是目的也是手段是有区别的。但这并不影响《福乐智慧》的象征效应的发挥。实际上，贯穿在《福乐智慧》全诗中的象征性，使得它摆脱了枯燥无味的说教性，而更加贴近人的想象力。反复运用的比喻、夸张等手段，使它成为一部优美感人而有说服力的诗作。

从以上的简单分析中，可以看出来，《福乐智慧》缺少抒情诗的迷幻效应和叙事诗的证同效应。当然，每一部文学作品，都不可能是所有效应的总和。不同性质的效应在不同的作品中体现，才使文学有了种类分别。因此，《福乐智慧》是一部值得骄傲的文学杰作。尤其是优素甫·哈斯·哈吉甫为维吾尔族创造出了一种活的诗的语言，也显出创造天才的大胆和魄力。在这一点上，他具有但丁对意大利文学的那种杰出贡献。

后　记

当这部耗时5年的专著最后终于完成的时候，我非常兴奋。

回想起萌发写这部专著的时候，现在依然感怀深刻。1997我应德国波恩大学的邀请做短期学术访问，交流中令我十分惊讶，那里的突厥学专家对于维吾尔民族的历史和文化十分陌生，虽然知道《福乐智慧》，但了解甚微。他们一致的看法是，维吾尔作为突厥语民族，在历史上曾经创造过很辉煌的文化，但史料遗存太少，研究难度很大，令人却步。作为维吾尔人，我感到刺激很大。那时便有了想写一部研究《福乐智慧》与维吾尔文化关系专著的念头。

回国后，我将我的想法与突厥学专家耿世民先生和郎樱先生汇报，得到了他们的热情鼓励和大力支持。这，坚定了我的信心。但在我，由于学识能力有限，总觉得自己不具备写专著的水平，虽说本科学的是中文专业，但在许多方面仍受自己母语的影响，在汉语写作过程中还是有许多的局限。在这里，我要特别感谢一个人，他就是我精神上的良师益友，生活中的亲密侣伴，我的丈夫何川江。从选题到组织材料和理论知识的准备起，直到最后的文字润色，他都给予了我许多的鼓励、支持和帮助。无论是我离家去新疆进行田野调查，或是远渡重洋赴国外学访，他都一如既往地承担家庭事务和教育孩子的重任，使我在课题研究工作中，减轻了许多家务琐事之烦恼。如果没有他的理解和支持，我今天无论如何也不能如期完成我的科研

任务。

我还要感谢中央民族大学著名的突厥学专家耿世民教授，中国社会科学院民族文学研究所郎樱教授，《民族文学研究》汤晓清副主编等，他们为我的研究课题提出过许多宝贵的指导性建议。

这部专著，虽然凝聚了许多人的关爱，但由于自己的学术水平，总是存在许多不足甚至错误，还望读者多多见谅，多多指教。

《福乐智慧》与维吾尔文化的关系虽然是一个老话题，但系统论述尚很鲜见。我的这部专著也只是想起到抛砖引玉的作用，以使《福乐智慧》的研究向更加深入的方向发展。如能达到这个目的，我亦欣然。

热依汗·卡德尔

2003年10月于北京

[General Information]
书名=《福乐智慧》与维吾尔文化
SS号=12202986
DX号=000007450547
作者=热依汗·卡德尔著
页数=311
ISBN号=7-204-07051-8
原书定价=20.00
出版社=呼和浩特：内蒙古人民出版社
出版日期=2003.11
起始页=1
缺页=无